I. 32408

Jean-François Lyotard

Postmodernul pe înțelesul copiilor

Corespondență
1982-1985

BIBLIOTECA
APOSTROF

Filosofie
extrem-
contemporană

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Postmodernul pe înțelesul copiilor

Filosofie extrem-contemporană

Carte apărută cu sprijinul
FUNDAȚIEI SOROS
PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

© Biblioteca Apostrof, 1997
3400 Cluj
str. Iașilor, nr. 14
tel/fax: 064/432444

ISBN 973-9279-03-1

T.L se virează la: Uniunea Scriitorilor din România
cont 45101032 BCR; filiala sector I, București

J. 32408
33676

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Postmodernul pe înţelesul copiilor

Corespondenţă 1982-1985

Traducere şi postfaţă de
CIPRIAN MIHALI

BCU Cluj-Napoca

FILOL 2018 00377

BIBLIOTECA
APOSTROF
Cluj, 1997

Avertisment

Am adunat aici cîteva scrisori scrise de către autor cu ocazia chestiunii postmoderne. Am obținut nu fără greutate consimțămîntul său pentru a le publica. Susțineam că aceasta ar putea contribui la spălarea lui de anumite acuzații, de iraționalism, neoconservatorism, terorism intelectual, liberalism nătîng, nihilism, cinism, printre altele. Se părea că nu-l interesează aceste atribute, spunînd că vede în folosirea lor semnul că, în loc să citească, sau ceea ce numim a citi, și să argumenteze *ad rem*, adversarii săi operează de preferință *ad hominem* și prin categorii gata făcute și că nu se cade pentru deferența ce trebuie acordată gîndirii să se preteze la polemici făcute dintr-un astfel de aluat.

Dar el pretexta mai ales că naivitatea acestor texte destinate copiilor, claritatea lor înșelătoare, pedagogică, nu ar putea să contribuie cu nimic, dacă ar fi publicate, la limpezirea calității unei controverse deja cît se poate de confuze. Și el însuși, adăuga autorul, era mult prea departe de a vedea clar în această chestiune pentru a se hazarda să mizeze pe o intuiție cețoasă.

Noi credem, dimpotrivă, și acesta este argumentul care l-a făcut să cedeze, că nu e rău ca sentimentul, chiar vag (pentru că nu poate furniza ca dovadă decît semne ale istoriei), presentimentul că ceva se schimbă în sensibilitatea noastră, să se producă fără afectare și conform

indeterminării sale. Departe de a fi contrară raţiunii şi probităţii, această neîmplinire, această puerilitate respectă, în felul său, obiectul Ideii sale, istoria contemporană, pentru înţelegerea căreia gîndirea noastră nu se poate expune decît copilăreşte.

Am scos din această corespondenţă pasajele care nu se raportează la obiectul său principal. Am lăsat repetările de la o scrisoare la alta. Prezentarea ansamblului este opera noastră.

Paris, 25 decembrie 1985

Editorii

1

Răspuns la întrebarea: Ce este postmodernul?

Lui Thomas E. Carroll
Milano, 15 mai 1982

O cerere

Ne aflăm într-un moment de relaxare, vorbesc despre spiritul vremii. Sîntem zoriți din toate părțile să terminăm odată cu experimentarea, în arte și în toate celelalte. Am citit un istoric al artei care propovăduiește realismele și militează pentru instaurarea unei noi subiectivități. Am citit un critic de artă care difuzează și vinde „Transavangardismul" pe piețele picturii. Am citit că, sub numele de postmodernism, unii arhitecți se debarasează de proiectul *Bauhaus*, aruncînd copilul care este încă experimentarea odată cu apa din baia funcționalistă. Am citit că un nou filosof descoperă ceea ce el numește nostim iudeo-creștinismul și vrea prin aceasta să pună capăt impietății pe care am fi făcut-o să domnească. Am citit într-un săptămînal francez că unii nu sînt mulțumiți de *Mille plateaux* pentru că ar dori, mai ales atunci cînd citesc o carte de filosofie, să fie răsplătiți cu ceva sens. Am citit sub pana unui istoric

de greutate că scriitorii și gînditorii avangardelor din anii '60 și '70 au instaurat teroarea în folosirea limbii și că trebuie să restaurăm condițiile unei dezbateri fructuoase impunînd intelectualilor un mod comun de a vorbi, cel al istoricilor. Am citit un tînăr filosof belgian al limbajului care se plînge că gîndirea continentală, confruntată cu provocarea mașinilor de vorbit, crede el, a lăsat în grija acestora realitatea, că a înlocuit paradigma referențială cu cea a adlingvisticității (se vorbește despre cuvinte, se scrie despre scrieri, intertextualitate) și care crede că trebuie să restaurăm acum o solidă ancorare a limbajului în referent. Am citit un teatrolog de talent, pentru care postmodernismul, cu jocurile și fanteziile sale, nu cîntărește greu pe lîngă putere, mai ales atunci cînd opinia neliniștită o încurajează pe aceasta la o politică de vigilență totalitară în fața amenințărilor de război nuclear.

Am citit un reputat gînditor care ia apărarea modernității împotriva celor pe care îi numește neoconservatori. Sub stindardul postmodernismului, aceștia doresc, crede el, să se debaraseze de proiectul modern rămas neîmplinit, cel al Luminilor. Nici chiar ultimii partizani ai *Aufklärung*-ului, precum Popper sau Adorno, nu au reușit, dacă ar fi să-l credem, să apere acest proiect decît în sfere particulare ale vieții, cum ar fi politica, pentru autorul *Societății deschise*, ori arta, pentru cel al *Teoriei estetice*. Jürgen Habermas (l-ai recunoscut, desigur) crede că dacă modernitatea a eșuat, e pentru că a lăsat totalitatea vieții să se spargă în specialități independente, abandonate competenței înguste a experților, în vreme ce individul concret trăiește „sensul desublimat" și „forma destructurată" nu ca pe o eliberare, ci în felul acelui imens plictis pe care Baudelaire îl descria acum mai bine de un secol.

Urmînd o indicație a lui Albrecht Wellmer, filosoful consideră că remediul împotriva acestei parcelări a culturii și a separării sale de viață nu poate să vină decît din „schimbarea de statut a experienței estetice, atunci cînd

ea nu se mai exprimă în primul rînd în judecăți de gust", ci cînd „este utilizată pentru a explora o situație istorică a vieții", adică atunci cînd „este pusă în relație cu probleme ale existenței". Căci această experiență „intră atunci într-un joc de limbaj care nu mai este cel al criticii estetice", ea intervine „în demersurile cognitive și în așteptările normative", ea „schimbă modul în care aceste diferite momente *trimit* unele la altele". Ceea ce Habermas cere artelor și experienței pe care ele o procură este, la urma urmelor, să arunce un pod peste prăpastia care separă discursul cunoașterii de cel al eticii și al politicii și să croiască, astfel, o cale către o unitate a experienței.

Întrebarea mea este de a ști la ce fel de unitate se gîndește Habermas. Scopul vizat de către proiectul modern să fie oare constituirea unei unități socio-culturale, în sînul căreia toate elementele vieții cotidiene și ale gîndirii și-ar găsi loc ca într-un tot organic? Sau, dimpotrivă, trecerea ce trebuie realizată între jocurile de limbaj eterogene, cele ale cunoașterii, ale eticii, ale politicii, este de altă natură decît ele? Și, dacă da, cum ar putea aceasta să realizeze sinteza lor efectivă?

Prima ipoteză, care e de inspirație hegeliană, nu repune în cauză noțiunea unei *experiențe* dialectic totalizante; cea de-a doua este mai apropiată de spiritul *Criticii facultății de judecare*, dar ea trebuie să sufere, asemeni acesteia din urmă, severa reexaminare pe care postmodernitatea o impune gîndirii Luminilor, ideii unui scop unitar al istoriei și celei aparținînd unui subiect. O asemenea critică a fost inițiată nu numai de Wittgenstein și Adorno, ci și de cîțiva alți gînditori, francezi sau nu, care nu au avut onoarea să fie citiți de către profesorul Habermas, ceea ce îi scutește cel puțin de proasta reputație de neo-conservatorism.

Realismul

Cererile pe care ţi le-am citat la început nu sînt toate echivalente. Ele pot chiar să fie contrare. Unele sînt făcute în numele postmodernismului, altele pentru a-l combate. Nu e neapărat acelaşi lucru să pretinzi să ţi se ofere referent (şi realitate obiectivă), sau sens (şi transcendenţă credibilă), sau destinatar (şi un public), sau destinator (şi expresivitate subiectivă), sau consens comunicaţional (şi un cod general de schimburi, de exemplu genul discursului istoric). Dar există, în invitaţiile multiforme de a suspenda experimentarea artistică, o constantă chemare la ordine, o dorinţă de unitate, de identitate, de securitate, de popularitate (în sensul unei *Oeffentlichkeit*, de „a găsi un public"). Trebuie ca artiştii şi scriitorii să fie făcuţi să intre din nou în sînul comunităţii sau, dacă aceasta e considerată bolnavă, să li se acorde cel puţin responsabilitatea vindecării ei.

Există un semn irecuzabil al acestei comune dispoziţii, şi anume că, pentru toţi aceşti autori, nimic nu este mai urgent decît lichidarea moştenirii avangardelor. Aceasta este îndeosebi nerăbdarea aşa-zisului „transavangardism". Răspunsurile date de către un critic italian unor critici francezi nu lasă nici un dubiu în această privinţă. Procedînd la amestecul avangardelor, artistul şi criticul se consideră mai în siguranţă suprimîndu-le decît atacîndu-le frontal. Căci ei pot face ca eclectismul cel mai cinic să pară

drept o depășire a caracterului pînă la urmă parțial al cercetărilor precedente. Întorcîndu-le spatele în mod deschis, ei s-ar expune ridicolului neo-academismului. Or, Saloanele și Academiile au putut, în epoca în care burghezia se instala în istorie, să îndeplinească o funcție de purgație și să decerneze premii de bună purtare plastică și literară sub acoperirea realismului. Dar capitalismul are prin el însuși o asemenea putere de a derealiza obiectele obișnuite, rolurile vieții sociale și instituțiile, încît reprezentările numite „realiste" nu mai pot evoca realitatea decît sub forma nostalgiei sau a deriziunii, ca un prilej de suferință mai degrabă, decît unul de satisfacție. Clasicismul pare interzis într-o lume în care realitatea e atît de destabilizată, încît nu mai este obiect al experienței, ci al sondării și experimentării.

Această temă este familiară cititorilor lui Walter Benjamin. Dar mai trebuie să-i surprindem cu precizie importanța. Fotografia nu este o provocare făcută din exterior picturii, după cum nici cinematografia industrială nu este o provocare la adresa literaturii narative. Prima încheia anumite aspecte ale programului de punere în ordine a vizibilului elaborat de către Quattrocento, iar a doua permitea închiderea buclei diacroniilor în totalități organice, care fusese idealul marilor romane de formare din secolul XVIII încoace. Faptul că mecanica și industrialul vin să se substituie mîinii și meseriei, aceasta nu era în sine o catastrofă, decît dacă acceptăm că arta este în esența sa expresia unei individualități geniale, servită de o competență artizanală de elită.

Provocarea consta mai cu seamă în aceea că procedeele foto și cinema pot îndeplini mai bine, mai repede și cu o difuziune de o sută de mii de ori mai importantă decît realismul pictural și narativ, sarcina pe care i-o atribuise academismul, cea a apărării conștiințelor împotriva îndoielii. Fotografia și cinematograful industriale trebuie să învingă pictura și romanul atunci cînd e vorba de a sta-

biliza referentul, de a-l ordona unui punct de vedere care îl înzestrează cu un sens recognoscibil, de a repeta sintaxa şi lexicul care să permită destinatarului să descifreze rapid imaginile şi secvenţele şi să parvină, în acest fel, fără dificultate, la conştiinţa propriei sale identităţi şi, în acelaşi timp, la cea a asentimentului pe care îl capătă astfel de la ceilalţi, pentru că aceste structuri de imagini şi de secvenţe formează un cod de comunicare între toţi. Astfel se multiplică efectele de realitate sau, dacă vrei, fantasmele realismului.

Dacă nu vor să devină, la rîndul lor, suporteri, minori la urma urmelor, a ceea ce există, pictorul şi romancierul trebuie să-şi refuze aceste slujbe terapeutice. Ei trebuie să interogheze regulile artei de a picta sau de a povesti aşa cum le-au deprins şi moştenit de la predecesorii lor. Acestea li se înfăţişează în scurtă vreme ca mijloace de a înşela, de a seduce şi de a linişti, fapt ce le interzice să fie „adevăraţi". Sub numele comun de pictură sau de literatură, are loc un clivaj fără precedent. Cei care refuză reexaminarea regulilor artei fac carieră în conformismul de masă punînd în contact, cu ajutorul „regulilor bune", dorinţa endemică de realitate cu obiecte şi situaţii capabile să o satisfacă. Pornografia este întrebuinţarea fotografiei şi a filmului în acest scop. Ea devine un model general pentru artele imaginii şi ale naraţiunii, care nu au acceptat provocarea mass-mediei.

Cît priveşte artiştii şi scriitorii care acceptă să pună la îndoială regulile artelor plastice şi narative şi să-şi facă, eventual, împărtăşită bănuiala lor difuzîndu-şi operele, ei se văd sortiţi neîncrederii din partea amatorilor dornici de realitate şi identitate şi riscă să rămînă fără audienţă garantată. În acest fel, se poate imputa dialectica avangardelor provocării pe care realismele industriale şi mass-mediatice o lansează artelor picturii şi povestirii. *Ready made*-ul lui Duchamp nu face decît să semnifice în mod activ şi parodic acest proces constant de deposedare a meseriei de

pictor și chiar de artist. Așa cum cu pătrundere notează Thierry de Duve, problema estetică modernă nu este: ce e frumos?, ci: ce ține de artă (și de literatură)?

Realismul, a cărui singură definiție este tendința de a evita problema realității implicată în cea a artei, se află mereu undeva între academism și kitsch. Cînd puterea se numește partid, realismul, cu complementul său neoclasic învinge avangarda experimentală, defăimînd-o și interzicînd-o. Mai trebuie și ca „bunele" imagini, „bunele" povestiri, bunele forme pe care partidul le solicită, le selecționează și le difuzează să găsească un public care să le vrea ca pe o medicație adecvată împotriva depresiei și angoasei pe care le resimte. Cererea de realitate, adică de unitate, de simplitate, de comunicabilitate etc., nu a avut aceeași intensitate și nici aceeași continuitate în publicul german dintre cele două războaie și în publicul rus de după revoluție: există, din acest punct de vedere, între realismul nazist și cel stalinist, o anume diferență ce trebuie luată în seamă.

Fapt este că, atunci cînd e purtat de instanța politică, atacul împotriva experimentării artistice este tipic reacționar: judecata estetică nu ar trebui decît să se pronunțe asupra conformității cutărei sau cutărei opere cu reguli stabilite ale frumosului. În loc ca opera să se preocupe de ceea ce face din ea un obiect de artă și dacă va putea întîlni amatori, academismul politic cunoaște și impune criterii a priori ale „frumosului" care selecționează, tranșant și o dată pentru totdeauna, opere și un public. Întrebuințarea categoriilor în judecata estetică ar fi, astfel, de aceeași natură ca și în judecata de cunoaștere. Pentru a vorbi asemeni lui Kant, amîndouă ar fi judecăți determinante: expresia este „bine formată" în înțelegere mai întîi, apoi nu se reține în experiență decît „cazurile" care pot fi subsumate sub această expresie.

Cînd puterea se numește capital, și nu partid, soluția „transavangardistă" sau „postmodernă" în sensul lui Jenks

se dovedește mai bine adaptată decît soluția antimodernă. Eclectismul este gradul zero al culturii generale contemporane: se ascultă *reggae*, se vizionează filme *western*, se mănîncă McDonald la amiază și bucătărie locală seara, se folosește parfum parizian la Tokyo, se poartă retro la Hong Kong, cunoașterea este subiect pentru jocurile televizate. Este ușor de găsit un public pentru operele eclectice. Devenind kitsch, arta flatează dezordinea care domnește în „gustul" amatorului. Artistul, galeristul, criticul și publicul se complac împreună în orice, în aceste vremuri de relaxare. Dar acest realism al lui orice este realismul banilor: în absența unor criterii estetice, rămîne posibilă și utilă măsurarea valorii operelor în funcție de profitul pe care îl aduc. Acest realism se adaptează tuturor tendințelor, la fel cum capitalul se adaptează tuturor „nevoilor", cu condiția ca tendințele și nevoile să aibă putere de cumpărare. Cît privește gustul, nu e nevoie să fii delicat atunci cînd speculezi sau te distrezi. Cercetarea artistică și literară este amenințată de două ori, o dată de „politica culturală" și a doua oară de piața artei și a cărții. Ceea ce i se recomandă acesteia, pe o cale sau pe alta, este să furnizeze opere care să fie mai întîi legate de subiecte care există în ochii publicului, căruia le sînt destinate, și care să fie astfel făcute („bine formate"), încît acest public să recunoască despre ce e vorba, să înțeleagă ceea ce se semnifică prin ele, să poată în deplină cunoștință de cauză să le acorde sau să le refuze asentimentul și, dacă este posibil, să poată obține, din cele pe care le acceptă, puțină reconfortare.

Sublimul și avangarda

Interpretarea pe care tocmai am dat-o contactului artelor mecanice și industriale cu artele frumoase și cu literatura este acceptabilă în planul său, dar vei admite că ea este strict sociologizantă și istorizantă, adică unilaterală. Sărind peste reticențele lui Benjamin și Adorno, trebuie să reamintim că știința și industria nu sînt mai ferite de bănuiala ce planează asupra realității decît arta și scrisul. A crede contrariul înseamnă a-ți face o idee excesiv umanistă despre funcționalismul mefistofelic al științelor și al tehnologiilor. Nu putem nega existența predominantă astăzi a tehnoștiinței, adică subordonarea masivă a enunțurilor cognitive față de finalitatea celei mai bune performanțe posibile, care este criteriul tehnic. Dar mecanicul și industrialul, mai ales atunci cînd pătrund în cîmpul rezervat în mod tradițional artistului, sînt purtători a cu totul altceva decît ai efectelor de putere. Obiectele și ideile născute din cunoașterea științifică și din economia capitalistă colportează cu acestea una din regulile la care este supusă chiar posibilitatea lor, și anume regula după care nu există realitate decît atestată printr-un consens între parteneri asupra cunoștințelor și angajamentelor.

Această regulă nu este de mică însemnătate. Ea este amprenta lăsată asupra politicii savantului și asupra celei a gerantului capitalului printr-un fel de evaziune a realității în afara asigurărilor metafizice, religioase, politice pe

care spiritul credea că le deține în privința sa. Această retragere este indispensabilă pentru nașterea științei și a capitalismului. Nu există fizică fără suspectarea teoriei aristoteliciene a mișcării, nici industrie fără respingerea corporatismului, a mercantilismului și a fiziocratismului. Modernitatea, indiferent de epoca din care ar data, nu există defel fără zdruncinarea credinței și fără descoperirea *puținului de realitate* al realității, asociată cu invenția altor realități.

Ce înseamnă acest „puțin de realitate", dacă se încearcă golirea ei de o interpretare doar istorizantă? Expresia este înrudită în mod evident cu ceea ce Nietzsche numește nihilism. Dar eu îi întrezăresc o modulație mult anterioară perspectivismului nietzscheean, în tema kantiană a sublimului. Cred, mai precis, că arta modernă (inclusiv literatura) își găsește în estetica sublimului resortul său, iar logica avangardelor, axiomele sale.

Sentimentul sublim, care este și sentimentul sublimului, este după Kant un sentiment puternic și echivoc: el comportă deopotrivă plăcere și suferință. Mai mult: plăcerea provine, în el, din suferință. În tradiția filosofiei subiectului, ce vine de la Augustin și Descartes și pe care Kant nu o pune în discuție în mod radical, această contradicție, pe care alții ar numi-o nevroză sau masochism, se dezvoltă ca un conflict între facultățile unui subiect, facultatea de a concepe ceva și facultatea de a „prezenta" ceva. Există cunoaștere, dacă mai întîi enunțul este inteligibil și dacă apoi pot fi extrase din experiență „cazuri" care îi „corespund". Există frumusețe, dacă, într-un „caz" (opera de artă) dat mai întîi de sensibilitate, fără nici o determinație conceptuală, sentimentul de plăcere, independent de orice interes pe care această operă îl suscită, reclamă un consens universal de principiu (care nu va fi poate niciodată obținut).

Gustul dovedește astfel că între capacitatea de a concepe și capacitatea de a prezenta un obiect corespunzînd

conceptului, un acord nedeterminat, fără regulă, dînd naştere unei judecăţi pe care Kant o numeşte reflexivă, poate fi resimţit sub formă de plăcere. Sublimul este un alt sentiment. El are loc atunci cînd, dimpotrivă, imaginaţia nu reuşeşte să prezinte un obiect care se acordă, fie şi numai în principiu, cu un concept. Noi avem Ideea de lume (totalitatea a ceea ce este), dar nu sîntem în stare să arătăm un exemplu al acestei Idei. Avem Ideea de simplu (ceea ce nu mai poate fi descompus), dar nu putem să o ilustrăm printr-un obiect sensibil care i-ar fi un caz. Putem concepe marele absolut, puternicul absolut, dar orice prezentare a unui obiect destinat să „arate" această mărime sau această putere, absolute, ni se înfăţişează dureros de insuficientă. Acestea sînt Idei pentru care nu există nici o prezentare posibilă, ele nu ne fac să aflăm nimic nou despre realitate (experienţă), interzicînd, de asemenea, acordul liber între facultăţile care produc sentimentul frumosului şi împiedică formarea şi stabilizarea gustului. De aceea, le putem spune imprezentabile.

Voi numi modernă arta care îşi consacră „mica sa tehnică", după cum spunea Diderot, prezentării a ceea ce este imprezentabil. A arăta ceea ce poate fi conceput, dar nu poate fi nici văzut, nici arătat: iată miza picturii moderne. Dar cum să arăţi că există ceva ce nu poate fi văzut? Kant însuşi indică direcţia de urmat, numind *inform*, *absenţă de formă*, un index posibil al imprezentabilului. El spune, de asemenea, despre *abstracţia* goală pe care o resimte imaginaţia în căutarea unei prezentări a infinitului (alt imprezentabil) că şi această abstracţie este ca o prezentare a infinitului, *prezentarea sa negativă*. El citează porunca biblică: „Să nu-ţi faci chip cioplit etc." (*Exodul*, 2,4) ca pasajul cel mai sublim din Biblie, în sensul că el interzice orice prezentare a absolutului. Nu sînt multe de adăugat la aceste observaţii pentru a schiţa o estetică a picturii sublime: ca pictură, bineînţeles că va „prezenta" ceva, dar în mod negativ, va evita deci figurarea sau reprezentarea,

va fi „albă" ca un pătrat al lui Malevitch, ea nu va arăta decît interzicînd vederea, ea nu va suscita plăcere decît producînd suferință. Recunoaștem în aceste instrucțiuni axiomele avangardelor picturale, în măsura în care ele se întrebuințează să facă aluzie la imprezentabil, prin intermediul unor prezentări vizibile. Sistemele de motive în numele cărora sau cu ajutorul cărora această sarcină a putut să se susțină sau să se justifice merită o mare atenție, dar ele nu se pot forma decît pornind de la vocația pentru sublim, în scopul de a o legitima, adică de a o masca. Aceste motive rămîn inexplicabile fără incomensurabilitatea realității în raport cu conceptul care este implicat în filosofia kantiană a sublimului.

Nu am intenția să analizez aici în detaliu modul în care diversele avangarde au umilit și au descalificat, ca să spunem așa, realitatea, examinînd mijloacele de a face să se creadă în ea, mijloace care sînt tehnicile picturale. Tonul local, desenul, amestecul culorilor, perspectiva liniară, natura suportului și cea a instrumentului, „factura", acroșajul, muzeul: avangardele nu încetează să născocească artificii de prezentare care să permită aservirea gîndirii față de privire și deturnarea ei de la imprezentabil. Dacă Habermas înțelege, asemeni lui Marcuse, acest travaliu de derealizare ca pe un aspect al „desublimării" (represive) ce caracterizează avangarda, este pentru că face o confuzie între sublimul kantian și sublimarea freudiană și pentru că estetica a rămas pentru el una a frumosului.

Postmodernul

Ce este atunci postmodernul? Ce loc ocupă sau nu ocupă el în travaliul vertiginos al întrebărilor puse regulilor imaginii şi povestirii? El face cu siguranţă parte din modern. Tot ceea ce e primit, fie şi de ieri (*modo, modo*, scria Petroniu), trebuie să fie suspectat. Ce spaţiu contestă Cézanne? Cel al impresioniştilor.Ce obiect contestă Picasso şi Braque? Cel al lui Cézanne. Cu ce presupoziţie rupe Duchamp în 1912? Cu aceea că trebuie să se facă un tablou, fie şi cubist. Iar Buren interoghează o altă presupoziţie, pe care o consideră intactă în opera lui Duchamp: locul prezentării operei. Uimitoare accelerare, „generaţiile" se precipită. O operă nu poate deveni modernă decît dacă ea este mai întîi postmodernă. Postmodernismul astfel înţeles nu este modernismul ajuns la sfîrşitul său, ci pe cale să se nască, iar această stare este constantă.

Aş dori totuşi să nu rămîn la această accepţiune puţin mecanicistă a termenului. Dacă este adevărat că modernitatea se desfăşoară în retragerea realului şi conform raportului sublim al prezentabilului cu conceptibilul, atunci putem distinge, înăuntrul acestui raport, două moduri, pentru a vorbi ca un muzician. Accentul poate să fie pus pe neputinţa facultăţii de prezentare, pe nostalgia prezenţei pe care o resimte subiectul uman, pe obscura şi zadarnica voinţă care îl animă în ciuda tuturor. Accentul poate fi mai degrabă pus pe puterea facultăţii de a concepe,

pe „inumanitatea" sa, pentru a spune astfel (este calitatea pe care Apollinaire o cere artiştilor moderni), deoarece nu e treaba intelectului că sensibilitatea sau imaginaţia omenească se acordă sau nu cu ceea ce concepe el şi pe sporul de fiinţă şi jubilarea ce rezultă din invenţia de noi reguli de joc, pictural sau artistic sau de orice fel. Vei înţelege ce vreau să spun din distribuirea caricaturală a cîtorva nume pe eşichierul istoriei avangardiste: de o parte *melancolie* şi expresioniştii germani, iar de cealaltă *novatio*, cu Braque şi Picasso; în prima parte, Malévitch, iar în cea de-a doua, Lissitsky; aici, Chirico, dincolo, Duchamp. Nuanţa care distinge aceste două moduri poate fi infimă, ele coexistă adesea în aceeaşi operă, aproape indiscernabile, şi totuşi ele sînt dovada existenţei unui diferend în care se joacă de multă vreme şi se va juca încă soarta gîndirii, diferendul dintre regret şi încercare.

Opera lui Proust şi cea a lui Joyce fac amîndouă aluzie la ceva care nu se lasă prezentat. Aluzia, asupra căreia Paolo Fabbri îmi atrăgea recent atenţia, este poate o formă de expresie indispensabilă pentru operele ce ţin de estetica sublimului. La Proust, ceea ce se eludează pentru a plăti preţul acestei aluzii este identitatea conştiinţei pradă excesului de timp. La Joyce este însă identitatea scrierii pradă excesului de carte sau de literatură. Proust invocă imprezentabilul cu ajutorul unei limbi intacte în sintaxa şi în lexicul său şi al unei scrituri care, prin mulţi din operatorii săi, aparţine încă genului naraţiunii romaneşti. Instituţia literară, aşa cum o moşteneşte Proust de la Balzac sau de la Flaubert, este subvertită, cu siguranţă, prin aceea că eroul nu este un personaj, ci conştiinţa internă a timpului, şi pentru că diacronia dierezei, pusă deja în dificultate de Flaubert, este repusă în discuţie datorită vocii narative alese. Cu toate acestea, unitatea cărţii, odiseea acestei conştiinţe, chiar dacă este amînată de la un capitol la altul, nu este tulburată: identitatea scrierii cu ea însăşi prin labirintul interminabilei naraţiuni este sufi-

cientă pentru a conota această identitate, ce a putut fi comparată cu cea a *Fenomenologiei spiritului*. Joyce lasă să se ghicească imprezentabilul în chiar scriitura lui, în semnificant. Gama operatorilor narativi și chiar stilistici cunoscuți este pusă în joc fără nici cea mai mică grijă pentru menținerea unității întregului, noi operatori sînt experimentați. Gramatica și vocabularul limbii literare nu mai sînt acceptate ca date, ele apar mai degrabă ca niște academisme, ritualuri născute dintr-o pietate (cum spunea Nietzsche) care împiedică invocarea imprezentabilului.

Iată deci diferendul: estetica modernă este o estetică a sublimului, dar una nostalgică; ea permite ca imprezentabilul să fie invocat numai ca un conținut absent, dar forma continuă să ofere cititorului sau privitorului, grație consistenței sale ușor de recunoscut, o sursă de consolare și de plăcere. Or, aceste sentimente nu formează veritabilul sentiment sublim, care este o combinație intrinsecă de plăcere și suferință: plăcerea că rațiunea excede orice prezentare, durerea că imaginația sau sensibilitatea nu sînt pe măsura conceptului.

Postmodernul ar fi ceea ce în modern invocă imprezentabilul în prezentarea însăși; ceea ce se refuză consolării formelor bune, consensului unui gust care ar permite resimțirea în comun a nostalgiei imposibilului; ceea ce se preocupă de prezentări noi, nu pentru a se bucura de ele, ci pentru a face să se simtă mai bine faptul că există imprezentabil. Un artist, un scriitor postmodern este în situația unui filosof: textul pe care îl scrie, opera pe care o împlinește nu sînt guvernate, în principiu, de reguli deja stabilite și nu pot fi judecate cu ajutorul unei judecăți determinante, prin aplicarea la acest text, la această operă, a unor categorii cunoscute. Aceste reguli și aceste categorii sînt tocmai ceea ce caută opera sau textul. Artistul și scriitorul lucrează deci fără reguli și pentru a stabili regulile a ceea ce *va fi fost făcut*. De aceea opera și textul au proprietățile evenimentului, de aceea ele și sosesc prea tîrziu

pentru autorul lor sau, ceea ce înseamnă același lucru, punerea lor în operă începe întotdeauna prea devreme. *Postmodern* ar trebui înțeles după paradoxul viitorului (*post*) anterior (*modo*).

Mi se pare că eseul (Montaigne) este postmodern, iar fragmentul (Athaeneum) modern.

Trebuie în cele din urmă să fie clar că nu ne revine sarcina de *a furniza realitate*, ci de a inventa aluzii la conceptibilul care nu poate să fie prezentat. Și nu trebuie să așteptăm de la această sarcină nici cea mai vagă reconciliere între „jocuri de limbaj", despre care Kant, sub numele de facultăți, știa că sînt separate printr-o prăpastie și că numai iluzia transcendentală (cea a lui Hegel) poate spera să le totalizeze într-o unitate reală. Dar el mai știa și că această iluzie se plătește cu prețul terorii. Secolele XIX și XX ne-au dat cu vîrf și îndesat gustul terorii. Am plătit îndeajuns nostalgia totului și a unului, a reconcilierii conceptului și sensibilului, a experienței transparente și comunicabile. Sub cererea generală de relaxare și de liniștire, auzim fremătînd dorința de a reîncepe teroarea, de a împlini fantasma sugrumării realității. Răspunsul este: război la tot, să mărturisim pentru imprezentabil, să activăm diferendele, să salvăm onoarea numelui.

2

Apostilă la povestiri

lui Samuel Cassin,
Londra, 6 februarie 1984

Pe măsură ce discuția se dezvoltă pe plan internațional, complexitatea „chestiunii postmoderne" se agravează. Focalizînd-o, în 1979, pe problema „marilor povestiri", manifestam intenția de a o simplifica, însă mai mult decît era nevoie.

„Metapovestirile" despre care e vorba în *Condiția postmodernă* sînt cele care au marcat modernitatea: emancipare progresivă a rațiunii și a libertății, emancipare progresivă sau catastrofală a muncii (sursă a valorii alienate în capitalism), îmbogățire a umanității întregi prin progresele tehnoștiinței capitaliste și, dacă socotim și creștinismul însuși în modernitate (opus în cazul acesta clasicismului antic), chiar salvarea ființelor vii prin convertirea sufletelor la povestirea cristică a dragostei martiriu. Filosofia lui Hegel totalizează toate aceste povestiri, concentrînd astfel în sine modernitatea speculativă.

Aceste povestiri nu sînt mituri în sensul de fabule (nici măcar povestirea creștină). Desigur, asemeni miturilor, ele au ca scop legitimarea instituțiilor și a practicilor sociale

și politice, a legislațiilor, a eticilor, a modurilor de a gîndi. Dar, spre deosebire de mituri, ele nu caută această legitimitate într-un act originar întemeietor, ci într-un viitor de atins, adică într-o Idee de realizat. Această Idee (de libertate, de „lumină", de socialism etc.) are o valoare legitimantă, pentru că este universală. Ea orientează toate realitățile umane și oferă modernității modul său caracteristic: *proiectul*, acel proiect despre care Habermas spune că a rămas neîmplinit și că trebuie reluat, reînnoit.

Argumentul meu este că proiectul modern (de realizare a universalității) nu a fost abandonat, uitat, ci distrus, „lichidat". Există mai multe feluri de distrugere, mai multe nume care o simbolizează. „Auschwitz" poate fi luat ca un nume paradigmatic pentru „neîmplinirea" tragică a modernității.

Dar victoria tehnoștiinței capitaliste asupra celorlalți candidați la o finalitate universală a istoriei omenești este o altă manieră de a distruge proiectul modern, dînd impresia că-l realizează. Controlul subiectului asupra obiectelor obținute cu ajutorul științelor și tehnologiilor contemporane nu se însoțește nici de mai multă libertate, nici de mai multă educație publică, nici de mai multă bogăție mai bine distribuită. El se însoțește de mai multă securitate în fapte.

Dar ea nu acceptă decît reușita ca și drept criteriu de judecată. Or, aceasta nu poate spune ce este reușita și nici de ce este bună, dreaptă, adevărată, pentru că reușita se constată, ca o sancțiune căreia nu i se cunoaște legea. Acesta nu împlinește deci proiectul de realizare a universalității, ci, dimpotrivă, accelerează procesul de delegitimare. Este ceea ce descrie opera lui Kafka, îndeosebi. Dar este și ceea ce semnifică principiul însuși al axiomaticilor în formalizările științifice.

Bineînțeles că delegitimarea face deja parte din modernitate: cine poate să spună dacă Christos este fiul lui Dumnezeu sau un impostor? Tatăl său l-a abandonat. Mar-

tiriul lui Isus își găsește corespondentul politic în execuția lui Ludovic al XVI-lea, suveran legitim. Care va fi sursa legitimității în istoria modernă după 1792? Se spune: poporul. Dar poporul este o Idee, pentru care unii se luptă, se bat, ca să afle care este buna Idee a poporului și ca să o impună. De aici extinderea războaielor civile în secolele XIX și XX și faptul că războiul modern între națiuni este tot un război civil: eu, guvernământ al poporului, contest legitimitatea guvernării *tale*. La „Auschwitz" s-a distrus fizic un suveran modern: un întreg popor. S-a încercat distrugerea lui. Este crima care deschide postmodernitatea, crima de lez-suveranitate, nu regicid, ci populicid (distinct de etnocide).

Cum ar putea să mai fie credibile marile povestiri de legitimare în aceste condiții?

Aceasta nu înseamnă că nici o povestire nu mai este credibilă. Prin metapovestire sau mare povestire, înțeleg în mod precis narațiuni cu funcție legitimatoare. Declinul lor nu împiedică miliardele de istorii, mici și mai puțin mici, să continue să urzească țesutul vieții cotidiene.

În *Condiția postmodernă* și în alte cărți din această epocă (parțial în *Instrucțiunile păgîne*), am exagerat importanța ce trebuie acordată genului narativ. Era un moment dintr-o cercetare mai lungă și mai radicală, ce a condus la *Diferendul*. În mod concret, este excesiv să identificăm cunoașterea cu povestirea. Nu pentru că teoria este mai obiectivă decît povestirea. Cea a istoricului este supusă aproape acelorași reguli de stabilire a realității ca și povestirea fizicianului. Dar istoria este o narațiune care are în plus pretenția de a fi o știință și nu numai un roman. În schimb, teoria științifică nu are, în principiu, pretenția de a fi narativă (deși astrofizica actuală povestește cu plăcere istoria cosmosului de la Big Bang încoace). Altfel spus, cred că trebuie să distingem astăzi regimuri de propoziții diferite și genuri de discurs diferite. Există în naratologia generală un element metafizic necriticat, o hegemonie acor-

dată unui gen, narativul, asupra tuturor celorlalte, un fel de suveranitate a micilor povestiri, care le-ar permite să scape crizei de delegitimare. Ele scapă acestei crize, e sigur, dar pentru că nu mai au nici valoarea de legitimare. Proza poporului, vreau să spun proza sa reală, poate să spună un lucru și contrariul său, „Cum e tata, așa-i și fiul" și „La tată zgîrcit, fiu risipitor". Romantismul e cel care credea că ea era consistentă, orientată de o misiune de expresivitate, de emancipare, de revelare a unei înțelepciuni. Postmodernitatea e și sfîrșitul poporului-rege al poveștilor.

O ultimă remarcă despre tehnoștiința actuală. Ea împlinește proiectul modern: omul devine stăpîn și posesor al naturii. Dar, în același timp, ea îl destabilizează în mod profund: căci sub numele de „natură", trebuie să mai luăm în seamă toate elementele constitutive ale subiectului uman: sistemul său nervos, codul său genetic, computerul său cortical, captatorii săi vizuali, auditivi, sistemele sale de comunicare, îndeosebi cele lingvistice, organizarea vieții în grup etc. În cele din urmă, știința sa, tehnoștiința sa, face și ea parte din natură. Se poate face, se face știința științei la fel cum se face știința naturii. La fel pentru tehnologie, întregul domeniul STS (știință-tehnică-societate) s-a creat în ultimii zece ani plecînd de la această descoperire: imanența subiectului în obiectul pe care îl studiază și îl transformă. Cu reciproca sa: obiectele au limbaje, iar a cunoaște înseamnă a putea traduce limbaje. Imanență deci a inteligenței în lucruri. În aceste condiții de suprapunere a subiectului și obiectului, cum mai poate să persiste idealul stăpînirii? El cade încet-încet în desuetudine în reprezentarea științei pe care și-o fac savanții. Omul este poate numai un nod foarte sofisticat în interacțiunea generală a propagațiilor care constituie universul.

3

Misivă despre istoria universală

lui Mathias Kahn
Baltimore, 15 noiembrie 1984

Nu se cuvine să acordăm genului narativ un privilegiu absolut față de celelalte genuri de discurs în analiza fenomenelor umane, ori a celor de limbaj îndeosebi (ideologice), și cu atît mai puțin în abordarea filosofică. Unele din reflecțiile mele anterioare au putut să cedeze acestei „aparențe transcendentale" („Prezentări", *Instrucțiuni păgîne*, *Condiția postmodernă* chiar). Se cuvine, în schimb, să abordăm una din marile întrebări pe care ni le pune lumea istorică la acest sfîrșit de secol XX (sau la acest început de secol XXI) prin examenul „istoriilor". Căci, dacă această lume este declarată istorică, este pentru că înțelegem să o tratăm în mod narativ.

Întrebarea la care mă gîndesc este următoarea: putem noi astăzi continua să organizăm mulțimea evenimentelor care ne vin din lume, din lumea omenească și neomenească, așezîndu-le sub Ideea unei istorii universale a umanității? Nu înțeleg să tratez aici această întrebare ca filosof. Formularea sa cere totuși mai multe clarificări.

1. Am spus mai întîi: putem noi *continua* să organizăm etc. Acest cuvînt implică ideea că așa se petreceau deja

lucrurile anterior. Mă refer aici într-adevăr la o tradiție, cea a modernității. Aceasta din urmă nu este o epocă, ci mai curînd un mod (conform originii latine a cuvîntului) în gîndire, în enunțare, în sensibilitate. Erich Auerbach îl vedea mijindu-se în scriitura *Confesiunilor* lui Augustin: distrugerea arhitecturii sintactice a discursului clasic și adoptarea unei dispuneri parataxice de fraze scurte legate prin cea mai elementară dintre conjuncții, conjuncția *și*. El regăsește acest mod, și odată cu el Bahtin, la Rabelais, apoi la Montaigne.

În ce mă privește, și fără a căuta prin asta să legitimez această perspectivă, eu îi văd un semn în genul narativ la persoana întîi ales de către Descartes pentru a-și expune metoda. *Discursul* este încă o confesiune. Dar ceea ce este confesat nu este deposedarea eului de către Dumnezeu, ci efortul eului de a stăpîni toate datele, de a se stăpîni inclusiv pe sine. Pe contingența lăsată de către *și* între secvențele exprimate prin propoziții, Descartes încearcă să grefeze finalitatea unei serii ordonate spre stăpînirea și posesiunea „naturii". (Că ajunge la asta, este o altă poveste.) Acest mod modern de organizare a timpului se dezvoltă în secolul al XVIII-lea în *Aufklärung*.

Gîndirea și acțiunea secolelor XIX și XX sînt guvernate de către o Idee (înțeleg Ideea în sens kantian). Această Idee este cea a emancipării. Ea se argumentează, desigur, în mod diferit, în funcție de ceea ce numim filosofiile istoriei, marile povestiri sub care se încearcă ordonarea mulțimii evenimentelor: povestire creștină a mîntuirii de greșeala adamică prin dragoste, povestire *aufklärer* a emancipării din ignoranță și servitudine prin cunoaștere și egalitarism, povestire speculativă a realizării Ideii universale prin dialectica concretului, povestire marxistă a emancipării din exploatare și alienare prin socializarea muncii, povestire capitalistă a emancipării din sărăcie prin dezvoltarea tehnico-industrială. Există între aceste povestiri obiect de litigiu și chiar de diferend. Dar toate așază datele

pe care le oferă evenimentele în cursul unei istorii, al cărei termen, chiar dacă nu poate fi atins, se numeşte libertate universală, izbăvire a umanităţii întregi.

2. A doua clarificare. Cînd spunem: „Putem *noi* continua să organizăm etc.?" admitem cel puţin, chiar dacă răspunsul (sugerat sau nu) este negativ („nu putem"), admitem deci că persistă un *noi*, capabil să gîndească sau să resimtă această continuitate sau această discontinuitate. În ce constă acest *noi*, este ceea ce solicită, de asemenea, această întrebare. Este vorba, cum o indică pronumele de la persoana întîi plural, de o comunitate de subiecţi, fie voi şi eu, fie ei şi eu, după cum locutorul se adresează celorlalţi membri ai comunităţii (voi/eu) sau unui terţ (voi/doi + eu) în faţa căruia ceilalţi membri, pe care îi reprezintă, sînt desemnaţi la persoana a treia (ei). Întrebarea vrea să afle dacă acest noi este sau nu independent de Ideea unei istorii a umanităţii.

În tradiţia modernităţii, mişcarea de emancipare constă în aceea că terţul, la început exterior acestui noi al avangardei emancipatoare, va sfîrşi prin a lua parte la comunitatea locutorilor actuali (persoana întîi) sau potenţiali (persoana a doua). Nu va mai exista decît voi şi eu. Locul persoanei întîi este marcat într-adevăr în această tradiţie ca fiind cel al stăpînirii cuvîntului şi sensului: poporul are cuvîntul politic, muncitorul cuvîntul social, săracul cuvîntul economic, singularul cucereşte universalul, iar cel din urmă devine cel dintîi. Simplific şi, de aceea, îmi cer scuze.

Rezultă de aici că, prins astfel între situaţia minoritară actuală în care terţii sînt mulţi, iar „voi şi eu" puţini, iar unanimitatea viitoare din care persoana a treia va fi prin definiţie izgonită, noi-ul întrebării pe care eu o pun reproduce cu fidelitate tensiunea pe care umanitatea trebuie să o resimtă graţie vocaţiei sale pentru emancipare, între particularitatea, hazardul, opacitatea prezentului său, şi

universalitatea, autodeterminarea, transparența viitorului pe care ea și-l promite. Dacă această identitate este exactă, acest *noi* care pune întrebarea: „Vom continua noi să gîndim și să acționăm sub acoperirea Ideii unei istorii a umanității?", acest *noi* pune prin asta tocmai problema propriei sale identități așa cum a fost ea fixată de către tradiția modernă. Iar, dacă trebuie să răspundem cu un nu întrebării (nu, istoria umanității ca istorie universală a emancipării nu mai este credibilă), atunci va trebui, în consecință, să revizuim statutul acestui noi care pune întrebarea.

Se pare că acesta va fi condamnat (aceasta nu este însă o condamnare decît în ochii modernității) să rămînă particular, voi și eu (poate), să lase pe dinafară mulți terți. Dar cum nu a uitat (încă) faptul că aceștia din urmă au fost primele persoane potențiale și chiar promise, el va trebui să renunțe la unanimitate și să găsească un alt mod de a gîndi și de a acționa sau să cadă în melancolia incurabilă a acestui „obiect" pierdut (sau a acestui subiect imposibil): umanitatea liberă. În ambele cazuri, sîntem afectați de un fel de tristețe. Travaliul de doliu, ne învață Freud, constă în a-și reveni după pierderea unui obiect iubit, readucînd investirea obiectului pierdut asupra subiectului, din ei asupra noastră.

Și totuși există mai multe maniere de a face acest lucru. Narcisismul secundar este una dintre ele. Mulți observatori spun că el este azi modul hegemonic al gîndirii și al acțiunii în societățile cele mai dezvoltate. Mă tem că acesta este doar repetarea oarbă (compulsională) a unei renunțări anterioare, renunțarea la Dumnezeu, care a dat naștere tocmai modului modern și proiectului său de cucerire. Astăzi, această cucerire nu ar face decît să o continue pe cea a modernilor, cu deosebirea că ea ar renunța să mai facă unanimitate. Nu s-ar mai exercita teroarea în numele libertății, ci al satisfacției „noastre", al satisfacerii unui *noi* redus definitiv la particularitatea sa. Sînt eu încă

prea modern dacă judec această perspectivă drept intolerabilă? Ea se numește tiranie: legea pe care „noi" o elaborăm nu vă este adresată *vouă*, concetățeni sau chiar subiecți, ea este aplicată *lor*, terților, celor dinafară, fără nici o grijă pentru legitimare în ochii lor. Reamintesc că nazismul a fost această manieră de a renunța la emancipare și, pentru prima dată în Europa după 1789, de a exercita o teroare, a cărei rațiune nu era în principiu accesibilă tuturor și nici beneficiul partajabil între toți.

O altă manieră de a renunța la emanciparea universală promisă de către modernitate ar fi „travaliul", în sens freudian, nu numai al pierderii acestui obiect, dar și al pierderii subiectului căruia îi era promis acest orizont. Nu ar fi vorba doar de a ne recunoaște finitudinea, ci și de a elabora statutul acestui *noi*, chestiunea subiectului. Vreau să spun: să ne sustragem și eliminării fără revizuire a subiectului modern și repetării sale parodice sau cinice (tirania). Această elaborare nu poate duce, cred, decît la abandonarea, în primul rînd, a structurii lingvistice comunicaționale (eu / tu / el) pe care, conștient sau nu, modernii au acreditat-o ca model ontologic și politic.

3. A treia clarificare a mea va viza cuvintele *putem noi?* în întrebarea: „Putem noi astăzi continua să organizăm evenimentele după Ideea unei Istorii universale a umanității?" Așa cum ne spun Aristotel și lingviștii, modalitatea *puterii* aplicată unei noțiuni (aici această noțiune este: continuarea istoriei universale) comportă în același timp afirmarea și negarea sa. Ca o asemenea continuare să fie posibilă nu înseamnă nici că ea va avea loc, nici că nu va avea loc, ci că, în mod sigur, va avea loc faptul că ea va avea sau nu va avea loc. Incertitudine asupra conținutului, a dictumului (afirmarea sau negarea noțiunii), dar necesitatea faptului, a *modusului*, ulterior. Recunoaștem teza aristoteliciană a viitorilor contingenți. (Trebuie doar să-i datăm.)

Dar expresia *noi putem* nu conotează doar posibilitatea, ea indică și capacitatea. Stă oare în puterea noastră, în forța și competența noastră, să continuăm proiectul modern? Această întrebare arată că acest proiect ar cere forță și competență pentru a fi susținut și că poate acestea ne lipsesc. O asemenea lectură ar trebui să inspire o anchetă, ancheta asupra slăbiciunii subiectului modern. Dacă aceasta e necesar să fie într-adevăr argumentată, trebuie să o putem atesta prin fapte sau cel puțin prin semne. Interpretarea lor poate să dea naștere la controverse, ele trebuiesc cel puțin supuse procedurilor cognitive de stabilire a faptelor sau celor speculative de validare a semnelor. (Mă refer aici, fără alte explicații, la problematica specific kantiană a hipotipozelor, care joacă un rol major în filosofia istorico-politică a lui Kant.)

Fără a dori să decidem numaidecît dacă este vorba de fapte sau de semne, datele pe care le putem culege despre această slăbiciune a subiectului modern par greu de recuzat. Fiecare din marile povestiri de emancipare, indiferent de genul căruia i-ar fi acordat hegemonia, a fost, ca să spunem așa, invalidată în principiul său, în cursul ultimilor cincizeci de ani. – Tot ceea ce e real e rațional, tot ceea ce e rațional e real: „Auschwitz" respinge doctrina speculativă. Cel puțin această crimă, care e reală, nu e rațională. – Tot ceea ce e proletar e comunist, tot ceea ce e comunist e proletar: „Berlin 1953, Budapesta 1956, Cehoslovacia 1968, Polonia 1980" (trec mai departe) resping doctrina materialist istorică: muncitorii se ridică împotriva Partidului. – Tot ceea ce e democratic e prin popor și pentru el, și invers: „Mai 1968" respinge doctrina liberalismului parlamentar. Socialul cotidian provoacă eșecul instituției reprezentative. – Tot ceea ce e joc liber de cerere și ofertă e propice îmbogățirii generale, și invers: „crizele din 1911, 1929" resping doctrina liberalismului economic, iar „criza din 1974-1979" respinge ajustarea postkeynesiană a acestei doctrine.

Cu aceste nume de evenimente, anchetatorul obține tot atîtea semne ale unei slăbiciuni a modernității. Marile povestiri au devenit puțin credibile. Sîntem atunci tentați să acreditäm marea povestire a declinului marilor povestiri. Dar, cum se știe, marea povestire a decadenței există deja la începutul gîndirii occidentale, la Hesiod și Platon. Ea o însoțește pe cea a emancipării ca o umbră. Astfel nimic nu ar fi schimbat, dacă ar fi nevoie doar de un supliment de forță și de competență pentru a înfrunta sarcinile actuale. Mulți cred că e momentul religiei, momentul reconstruirii unei narațiuni credibile, în care se va povesti rana acestui sfîrșit de secol și în care ea se va cicatriza. Se acreditează ideea că mitul este genul originar, că gîndirea originii se oferă, în mit, în paradoxul său originar și că trebuie relevată starea de ruină în care gîndirea rațională, demitologizantă și pozitivistă, a adus-o.

Aceasta nu este nicidecum direcția care mi se pare justă. În orice caz, trebuie să subliniem că termenul de *putere* a suferit în această scurtă descriere o nouă modificare, pe care o semnalează folosirea pe care tocmai am dat-o cuvîntului *just*. La întrebarea: Putem noi continua marile povestiri? răspunsul a devenit: *trebuie* să facem asta sau cealaltă. *A putea* are și sensul de a avea dreptul, iar prin acest sens, cuvîntul introduce gîndirea în universul deonticilor, alunecarea de la drept la datorie este la fel de ușoară ca și cea de la permis la obligatoriu. Ceea ce e pus în discuție aici este contingența înlănțuirii pe situația pe care am descris-o ca slăbiciune a modernității. Mai multe moduri de a înlănțui sînt posibile și atunci trebuie să decidem. Chiar și cînd decidem, decidem deja. Chiar și cînd tăcem, vorbim deja. Toată politica ține de modul în care înlănțuim pe o propoziție actuală o altă propoziție. Nu este o problemă de volum al discursului, nici de importanță a locutorului sau a destinatarului. Din celelalte propoziții, care sînt posibile în mod actual, una va fi actualizată, iar întrebarea este: care? Pentru a răspunde acestei

întrebări, descrierea slăbiciunii nu ne dă firul conducător. De aceea, sub cuvîntul *postmodernitate* pot fi reunite perspectivele cele mai contrarii. Nu fac decît să indic prin aceste cîteva remarci direcţia antimitologizantă în care cred că ar trebui „să facem travaliul" pierderii modernului *noi*.

*
* *

E momentul acum să ajungem la subiectul indicat de către titlul meu. Mă întreb dacă slăbirea modernităţii sub forma a ceea ce Adorno numea prăbuşirea metafizicii (care s-ar concentra, pentru el, în eşecul dialecticii afirmative a gîndirii hegeliene, confruntată cu teza kantiană a obligaţiei sau cu evenimentul aneantizării iraţionale numit Auschwitz), mă întreb dacă această slăbire nu trebuie să fie ataşată unei rezistenţe a ceea ce voi numi multiplicitatea lumilor de nume, unei diversităţi insurmontabile a culturilor. Abordînd în acest fel întrebarea pentru a încheia, voi regăsi şi restitui mai multe din aspectele deja remarcate, vizînd universalitatea marilor povestiri, statutul lui *noi*, raţiunea slăbirii modernităţii şi în cele din urmă problema contemporană a legitimării.

Copil sau imigrat, intrăm într-o cultură prin învăţarea numelor proprii. Trebuie să învăţăm numele prin care sînt desemnaţi cei din jurul nostru, eroii în sens larg, locurile, datele şi, pentru a-l urma pe Kripke, voi adăuga: unităţile de măsură, de spaţiu, de timp, de valoare de schimb. Aceste nume sînt „designatori rigizi", ei nu semnifică nimic sau cel mult pot fi încărcaţi de semnificaţii diverse şi discutabile, le putem ataşa propoziţii de regim total eterogene (descriptive, interogative, ostensive, evaluative, prescriptive etc.) şi să le includem în genuri discursive incomensurabile (cognitive, persuasive, epidictice, tragice, comice, ditirambice etc.). Numele nu se învaţă singure, ci prinse în mici istorii. Avantajul povestirii, revin la asta, este că

poate comporta în ea însăşi o multiplicitate de familii eterogene de discurs, cu condiţia de a se „umple", ca să spunem aşa. Ea le ordonă într-o serie de evenimente pe care le desemnează numele proprii ale culturii.

Coerenţa puternică a acestei organizări este dublată de modul de transmitere a povestirii, vizibil îndeosebi în societăţile pe care le voi numi „sălbatice" din comoditate. André Marcel d'Ans scrie: „La cei din tribul Cashinahua, orice interpretare a unui *miyoi* (mit, poveste, legendă sau povestire tradiţională) se deschide cu o formulă fixă: „Iată istoria lui..., aşa cum am auzit-o eu mereu. Vă voi povesti-o la rîndul meu, ascultaţi-o!" Iar această recitare se încheie invariabil printr-o altă formulă care spune: „Aici se termină istoria lui... Cel care v-a povestit-o este... (nume cashinahua), la albi... (nume spaniol sau portughez)". „Etnologul ne spune nouă, albilor, cum prezintă povestitorul cashinahua istoria unui erou cashinahua ascultătorilor cashinahua. Etnologul o poate face pentru că este el însuşi un ascultător (bărbat) cashinahua. El este acest ascultător pentru că poartă un nume cashinahua. Un ritual fixează, cu ajutorul unor denumiri stricte, audienţa povestirilor şi recurenţa lor. Toate propoziţiile conţinute în acestea sînt, ca să spunem aşa, fixate pe instanţe numite sau care pot fi numite în lumea numelor cashinahua. Fiecare univers prezentat prin fiecare din aceste propoziţii, oricare ar fi regimul său, se raportează la această lume a numelor. Eroul sau eroii şi locurile prezentate, destinatarul şi, în sfîrşit, destinatorul sînt meticulos numiţi.

Pentru a auzi aceste povestiri, trebuie să fi fost numit. (Toţi cei de sex masculin şi fetele prepubere pot asculta.) Pentru a le povesti, la fel (numai bărbaţii o pot face). Iar pentru a fi povestit (referent), la fel (orice cashinahua fără excepţie poate fi povestit). Situînd numele în istorii, naraţiunea pune designatorii rigizi ai identităţii comune la adăpost de evenimentele lui „acum" şi de pericolul prinderii în el. A fi numit înseamnă a fi povestit. Sub două as-

pecte: fiecare povestire, chiar anecdotică în aparență, reactualizează nume și relații nominale. Repetînd-o, comunitatea se asigură de permanența și legitimitatea lumii sale de nume prin recurența acestei lumi în istoriile sale. Iar, pe de altă parte, anumite povestiri povestesc explicit istorii de numire.

Dacă punem în mod pozitiv problema originii tradiției sau a autorității la cashinahua, ne găsim în fața paradoxului obișnuit în astfel de probleme. O propoziție nu este autorizată, se crede, decît dacă destinatorul său se bucură de o autoritate. Ce se întîmplă cînd autoritatea destinatorului rezultă din sensul propoziției? Aceasta, legitimînd destinatorul pe care îl prezintă universul său, se legitimează ea însăși în fața destinatarului. Naratorul cashinahua își extrage autoritatea de a-și povesti istoriile din numele său. Dar numele său este autorizat de către istoriile sale, în special de către cele care povestesc geneza numelor. Acest *circulus vitiosus* este obișnuit.

Iată funcționarea discursivă a ceea ce s-ar putea numi „a very large scale integrated culture". Identificarea domnește autoritar în ea. Închisă în sine, ea elimină deșeurile povestirilor, evenimentele neintegrabile, prin intermediul sacrificiilor, al absorbției de droguri (este cazul celor din tribul cashinahua) sau al războaielor la frontiere.

Mutatis mutandis, autoidentificarea unei culturi trece prin acest dispozitiv. Dezmembrarea lui, în situația de dependență servilă, colonială sau imperialistă, înseamnă distrugerea identității culturale. Dimpotrivă, dispozitivul constituie forța principală a guerilelor în luptele pentru independență, căci povestirea și transmiterea ei furnizează automat rezistenței legitimitatea (dreptul său) și logistica sa (modul de transmitere a mesajelor, reperarea locurilor și a momentelor, folosirea datelor naturale în tradiția culturală etc.)

Legitimitatea, am mai spus-o, este asigurată de puterea dispozitivului narativ: acesta acoperă multiplicitatea familiilor de propoziții și de genuri de discurs posibile, cuprin-

zînd toate numele; el este mereu actualizabil și a fost așa dintotdeauna; diacronic și paracronic, el asigură stăpînirea timpului, deci a vieții și a morții. Povestirea este autoritatea însăși. Ea autorizează un *noi* indestructibil, în afara căruia nu există decît *ei*.

O asemenea organizare este total opusă celei a marilor povestiri de legitimare care caracterizează modernitatea occidentală. Acestea din urmă sînt cosmopolitice, cum ar spune Kant. Ele urmăresc tocmai „depășirea" identității culturale particulare către o identitate civică universală. Nu văd însă cum poate avea loc o asemenea depășire.

Nimic din comunitatea sălbatică nu o conduce să se dialectizeze către o societate de cetățeni. A spune că ea este „umană" și că prefigurează deja o universalitate înseamnă a admite problema rezolvată: umanistul presupune istoria universală și înscrie în ea comunitatea particulară ca un moment în devenirea universală a comunităților umane. Aceasta este, grosso modo, și axioma marii povestiri speculative aplicate istoriei omenești. Dar întrebarea este dacă există o istorie omenească. Versiunea epistemologică este cea mai prudentă, dar și cea mai dezamăgitoare: antropologul descrie după regulile genului cognitiv narațiunile sălbatice și regulile lor, fără a pretinde că stabilește vreo continuitate între acestea și cele ale propriului său mod de discurs. În versiunea lévi-straussiană, el va putea introduce o identitate de funcționare, zisă structurală, între mit și explicația sa, dar cu prețul abandonării oricărei tentative de a găsi o punte de trecere inteligibilă de la unele la altele. Identitate, dar nu istorie.

Se cunosc toate aceste dificultăți, care sînt triviale. Nu le reamintesc decît pentru că ele ne permit poate să măsurăm mai bine dimensiunile slăbiciunii actuale. Totul se petrece ca și cum imensul efort, marcat de numele Declarației drepturilor omului, de a lipsi popoarele de legitimitatea lor narativă, situată, să spunem, în amonte de cursul timpului, și de a le face să adopte ca singură legi-

timitate Ideea de cetățenie liberă, situată, dimpotrivă, în aval de acest curs – ca și cum acest efort, efectuat pe căi diverse timp de două secole, ar fi eșuat. S-ar putea găsi un semn premergător al acestui eșec în chiar desemnarea autorului acestei Declarații cu pretenție universală: acesta este „noi, poporul francez".

Exemplul mișcării muncitorești este deosebit de probant în privința acestui eșec. Internaționalismul său de principiu însemna tocmai că lupta de clasă nu-și căpăta legitimitatea din tradiția populară sau muncitorească locală, ci dintr-o Idee de realizat, cea a muncitorului emancipat de condiția proletară. Or, se știe că, după războiul franco-german din 1870-1871, Internaționala s-a lovit de problema Alsaciei și Lorrenei, că, în 1914, socialiștii germani și francezi au votat în mod specific bugetele naționale de război etc. Stalinismul ca „socialism într-o singură țară" și suprimarea Cominternului au confirmat în mod deschis superioritatea numelui propriu național asupra numelui universal de soviete. Multiplicarea luptelor de independență după cel de-al doilea război mondial și recunoașterea noilor nume naționale par să indice consolidarea legitimităților locale și dispariția unui orizont universal de emancipare. Tinerele guverne „independente" devin dependente fie de piața capitalistă mondială, fie de aparatul politic de tip stalinist, iar „stîngile" care urmăresc acest orizont sînt eliminate fără milă. Cum spune și sloganul extremei drepte franceze de astăzi, francezii în primul rînd (subînțeles: libertățile pe urmă).

Vei spune că aceste replieri asupra legitimității locale sînt reacții de rezistență la efectele devastatoare ale imperialismului și ale crizei sale asupra culturilor particulare. Asta e adevărat și confirmă diagnosticul, îl agravează chiar. Căci reconstituirea pieței mondiale după cel de-al doilea război mondial și intensa bătălie economico-financiară purtată astăzi de întreprinderile și băncile multinaționale, susținute de către statele naționale, pentru dominarea aces-

tei piețe, nu aduc cu sine nici o perspectivă de cosmopolitism. Oricît s-ar lăuda partenerii acestui joc că ar fi atins scopurile pe care le fixase liberalismul economic sau keynesismul epocii moderne, noi abia îi mai putem crede, într-atît a devenit de clar că jocul lor nu reduce deloc, ci agravează inegalitatea bunurilor în lume, și nu face nicidecum să cadă frontierele, ci se folosește de ele pentru a face speculații comerciale și monetare. Piața mondială nu face o istorie universală în sensul modernității. Diferențele culturale sînt și ele încurajate ca și mărfuri turistice și culturale, la toate nivelurile gamei.

Care este, în sfîrșit, acel *noi*, care încearcă să gîndească această situație de slăbiciune, dacă nu mai este nucleul, minoritatea, avangarda care anticipează astăzi ceea ce ar trebui să fie umanitatea liberă de mîine? Noi, care încercăm să gîndim asta, sîntem oare condamnați să rămînem eroi negativi? Este clar cel puțin că o anumită figură a intelectualului (Voltaire, Zola, Sartre) se estompează odată cu această slăbiciune. Ea era susținută de către legitimitatea recunoscută unei Idei a emancipării și ea a însoțit de obicei istoria modernității. Dar violența criticii sale, opusă școlii în anii '60, urmată apoi de degradarea inevitabilă a instituțiilor de învățămînt în toate țările moderne, demonstrează îndeajuns că cunoașterea și transmiterea ei au încetat să exercite autoritatea care îi făcea ascultați pe intelectuali atunci cînd treceau de la catedră la tribună. Într-un univers în care succesul înseamnă a cîștiga timp, a gîndi nu are decît un singur defect, dar incorigibil: de a face să se piardă timpul.

Iată, simplificată, întrebarea pe care mi-o pun, adică pe care cred că mi-o pun. Nu înțeleg să-i răspund aici, ci doar să o discut. Anumite elemente de elaborare, care nu sînt prinse în acest memoriu, ar putea fi explicitate în timpul discuției noastre. După epoca intelectualilor și cea a partidelor, ar fi interesant ca de o parte și de cealaltă a Atlanticului să se înceapă să se traseze fără aroganță o linie de rezistență la slăbiciunea modernă.

4

Memorandum despre legitimitate

lui Alexandre Demoule
New York, 26 noiembrie 1984

Aş vrea să abordez problema totalitarismului dintr-o perspectivă aparent îngustă, cea a limbajului legitimării. Cred că este o problemă mai radicală decît oricare alta, politologică, sociologică sau istorică, în măsura în care ea operează fără a recurge la entităţi gata primite, pe care uităm adesea să le interogăm, cum sînt puterea, societatea, poporul, tradiţia etc. În plus, mi se pare că ea permite disocierea între stările totalitarismului, căruia acest termen, el însuşi puţin totalizant, îi ascunde şi îi confundă diferenţele de natură.

1. Voi începe prin a-ţi aminti o distincţie făcută de Kant, una care aparţine deci filosofiei politice a *Aufklärung*-ului critic, fără să încerc să mă explic aici pentru alegerea acesteia. În *Proiectul de pace perpetuă* (secţiunea a doua, primul articol), Kant distinge între *forma imperii*, forma după care se exercită dominaţia, şi *forma regiminis*, principiul după care statul face uz de puterea sa. Forma de dominaţie (*Beherrschung*), prima numită, constă în delegarea puterii supreme: fie unuia singur (autocraţie), fie

cîtorva (aristocrație), fie tuturor (democrație); forma de regim (*Regierung*) este fie despotică, fie republicană, după cum puterea executivă și cea legislativă se confundă sau nu. Kant adaugă imediat că forma democratică, adică modul de dominație care acordă în mod direct exercițiul puterii publice tuturor cetățenilor, fără mijlocirea unor instanțe reprezentative, reclamă o formă de regim despotică, deoarece poporul este atunci, ca suveran, în același timp legislatorul și executorul propriilor sale decizii. În mod reciproc, un autocrat, precum Friedrich al II-lea al Prusiei, poate, după Kant, să-și exercite dominația de o manieră analogic republicană (în privința regimului).

Problema legitimității nu este, precum bine vezi, tratată în mod direct în acest pasaj din *Proiectul de pace perpetuă*. Aș dori totuși să o grefez pe distincția dintre cele două regimuri, cel despotic și cel republican, în modul următor:

Am putea numi instanță de legitimare subiectul propoziției normative. Se numește normativă o propoziție care, avînd ca obiect o propoziție prescriptivă, îi conferă acesteia forță de lege. Fie prescripția: *Este obligatoriu pentru* x *să îndeplinească acțiunea* a. Normativa s-ar enunța: *Este o normă edictată de către* y *că este obligatoriu pentru* x *să îndeplinească acțiunea* a. Astfel formulată, normativa desemnează, aici sub numele de *y*, instanța care legitimează prescripția adresată lui *x*. Puterea legislativă este deținută de către *y*. Este ușor de situat despotismul și republicanismul lui Kant pe acest mic complex de propoziții.

Dacă ne întrebăm acum cine poate fi *y* pentru a deține această autoritate legislativă, cădem repede în aporiile obișnuite. Cercul vicios: *y* are autoritate asupra lui *x* pentru că *x* îl autorizează pe *y* să aibă; petitio principii: autorizarea autorizează autoritatea, adică: propoziția normativă îl autorizează pe *y* să normeze; regresul la infinit: *x* este autorizat de către *y*, care este autorizat de către *z* etc.;

paradoxul idiolectului (în sensul lui Wittgenstein): Dumnezeu, sau Viața, sau un mare A oarecare, îl desemnează pe *y* pentru a exercita autoritatea, dar *y* este singurul martor al acestei revelații.

Aș spune că, cel puțin în cadrul unei reflecții asupra totalitarismului, două mari proceduri lingvistice vin să mascheze această aporie logică a autorizării (sau să umple vidul ontologic) pe care ea o manifestă. Amîndouă fac apel la narațiune, adică, cel puțin la suprafață, depășesc acest defect, mutînd dificultatea de principiu pe axa diacroniei. Dar acesta este singurul lor punct comun. Căci una efectuează această dilatare în amonte, către o origine, cealaltă în aval, către un scop. Simplificînd mult, fapt pentru care te voi ruga să mă ierți, una dintre aceste narațiuni dă forma povestirilor mitice indispensabile comunităților tradiționale, cealaltă povestirilor de emancipare (pe care le-am numit metapovestiri în *Condiția postmodernă*).

Se cuvine acum să precizăm funcționarea lor respectivă, fără a pierde din vedere problema totalitarismului.

2. Pentru a fi absolut clar, ar trebui să încep prin a dezvolta ceea ce susține argumentul acestui memoriu, și care privește limbajul. Nu pot să o fac însă aici. Mă voi limita la un rezumat abrupt. Limbajul este obiectul unei Idei. El nu există asemeni unui stoc de unelte în care „locutorii" (umani, în general) ar scormoni pentru a se exprima și comunica. Dacă ne eliberăm de această abordare funcționalistă, vom observa că sînt *date* doar propoziții, cu miile; că aceste propoziții nu numai că exprimă semnificații, ci și situează, în universul pe care îl prezintă, oricît de modeste și efemere (sau tăcute) ar fi ele, un destinator, un destinatar, un referent; că putem distinge familii sau regimuri de propoziții prin aceea că este imposibil să convertim o propoziție în alta fără a modifica situația, să o numim pragmatică pentru a simplifica, a instanțelor pe care tocmai le-am descris (referent, desti-

natar, destinator). Propoziția: *Ușa este închisă* este o descriptivă, ea prezintă un univers în care întrebarea pusă este dacă ușa este sau nu închisă, guvernată deci de criteriul adevăratului sau falsului. Propoziția: *Închide ușa* este o prescriptivă, întrebarea pe care o reclamă se referă la justețea ordinului pe care îl adresează destinatarului și la executarea actului pe care îl prescrie. Se observă așadar cum o propoziție normativă se supune unui regim total diferit de cel al unei prescriptive. La fel stau lucrurile pentru o interogativă, o performativă (în sensul strict) sau o exclamativă.

Celălalt aspect care îmi comandă argumentația și care are, cred, o mare importanță pentru înțelegerea totalitarismului, este că fiecare propoziție, fie cît de obișnuită, are loc ca un eveniment. Prin aceasta, vreau să spun nu că ea este excepțională, senzațională, creînd istorie, ci că nu este niciodată necesară în conținutul său. E necesar *ca* ceva să aibă loc, ocurența, dar *ceea ce* are loc (propoziția, sensul său, obiectul său, interlocutorii săi) nu este niciodată necesar. Necesitate a contingenței sau, dacă preferi, ființă a neființei. Între o propoziție și alta, înlănțuirea nu este, în principiu, predeterminată. Există, desigur, genuri de discurs: expunerea (ca cea de față), dialectica (pe care o numim discuție), genul tragic, genul comic, satira (genul genurilor), eseul, jurnalul etc. Aceste genuri de discurs impun înlănțuirii de propoziții reguli care garantează că discursul se îndreaptă către scopul pe care genul respectiv i-l atribuie: convingerea, persuasiunea, plînsul sau rîsul etc. Respectarea acestor reguli permite deci înlănțuirea propozițiilor către un scop generic. Dar, așa cum știi, aceste reguli de înlănțuire nu (mai) sînt respectate cu strictețe decît în poetica și retorica clasică. Scriitorii și artiștii moderni multiplică infracțiunile față de aceste reguli, tocmai pentru că acordă mai multă valoare cercetării evenimentului decît grijii față de imitație sau față de conformitate. L-aș clasa, odată cu Auerbach, pe Augustin printre mo-

derni, alături de Rabelais, Montaigne, Shakespeare, Sterne, Joyce sau Gertrude Stein. Infracțiunea modernă nu este interesantă pentru că este o transgresiune, cum a crezut Bataille, ci pentru că ea redeschide problema neantului și a evenimentului, așa cum demonstrează Benjamin în cazul lui Baudelaire, sau Barthes în teoria sa a textului și a scriiturii.

3. Reiau, acum, reflecția asupra povestirii de legitimare și asupra totalitarismului. Mai întîi, narațiunea mitică.

Întrebarea dacă mitul este originar sau dacă originea este mitică este o întrebare veche, elaborată deja de către Schelling. Freud s-a lovit de aceeași problemă. Există un studiu important al mamei tale asupra acestui subiect. Corpusul de povestiri al unei etnii tradiționale, cea a tribului Cashinahua, pe care André Marcel d'Ans îl prezintă însoțit de ritualul său de transmitere, comportă povestiri de origine, miturile propriu-zise, dar și mici istorii, povești, legende. Importantă pentru întrebarea noastră mi se pare mai degrabă pragmatica narațiunii decît analiza conținuturilor narative. Pentru a *asculta* povestirile cashinahua, trebuie să porți un nume cashinahua (este cazul antropologului) și să fii de sex masculin ori fetiță prepuberă. Pentru a *povesti* aceste povestiri, trebuie să porți un nume cashinahua și să fii un bărbat. În sfîrșit, orice cashinahua, fără excepție, poate *face obiectul* uneia dintre aceste povestiri. Transmiterea narativă se supune deci unor constrîngeri. Acestea fac să intervină un decupaj al comunității în grupuri de rudenie care reglează căsătoriile exogamice: la cashinahua, două „jumătăți" masculine, două feminine și două clase de vîrstă în fiecare jumătate, adică opt grupe de vîrstă. Or, cum remarcă etnologul, „căsătoriile exogame au ca funcție explicită transmiterea *numelor*". Constrîngerile ce apasă asupra pragmaticii narative trebuie să fie înțelese ca reguli de autentificare și de con-

servare a povestirilor şi deci a comunităţii înseşi, prin repetarea numelor.

Etnologul confirmă acest lucru, notînd că orice naraţiune se deschide printr-o formulă fixă: „Iată istoria lui..., aşa cum au auzit-o eu mereu. Vă voi povesti-o la rîndul meu, ascultaţi-o!" Iar această povestire, adaugă el, se încheie în mod invariabil printr-o altă formulă care spune: „Aici se termină istoria lui – Cel care v-a povestit-o este... (numele cashinahua), la albi... (numele spaniol sau portughez)". Ritualul narativ, fixînd de fiecare dată istoria povestită pe numele celor trei instanţe, naratorul, ascultătorul şi eroul, legitimează această istorie înscriind-o în lumea numelor cashinahua.

De aici rezultă o tratare specifică a timpului istoric. Fiecare narator afirmă că „a auzit mereu" istoria pe care o povesteşte. El a fost ascultătorul acestei istorii, iar naratorul său a fost, şi el, la vremea lui, un ascultător. Şi aşa stau lucrurile cu întreg lanţul transmiterii. Trebuie deci ca eroii să fi fost ei înşişi primii lor naratori. Timpul diegezei, în care are loc acţiunea povestită, comunică fără întrerupere cu cel al naraţiunii actuale, care povesteşte această acţiune. Două operaţii asumă această pancronie: fixitatea numelor, care sînt în număr finit şi care sînt atribuite indivizilor printr-un sistem independent de timp şi permutabilitatea indivizilor numiţi în cele trei instanţe narative, naratorul, auditorul, eroul, şi care este reglată printr-un ritual la fiecare ocurenţă.

Cred că acest dispozitiv lingvistic este exemplar pentru prima noastră *forma regiminis*, primul nostru regim, cel pe care Kant îl numea despotic, şi pentru legitimarea instanţei normative care îi corespunde. Numele, aceşti „designatori rigizi", cum le numeşte Kripke, determină o lume, o lume a numelor, care este lumea culturală. Această lume este finită, pentru că numele disponibile aici sînt în număr finit. Această lume este aceeaşi dintotdeauna. Fiecare vine pe lume la locul său, adică sub un nume care îi

determină raportul cu celelalte nume. Acest loc comandă efectiv schimburile sexuale, economice, sociale, lingvistice pe care are dreptul sau datoria să le aibă sau să nu le aibă cu ceilalți purtători de nume. Un eveniment (iată-ne ajunși la el) nu este introdus în tradiție, decît dacă este îmbrăcat într-o istorie, ea însăși supusă regulii numelor, atît prin ceea ce povestește (referenții săi: eroii, locurile, timpul său), cît și prin maniera sa de a fi povestită (naratorul său, ascultătorii săi). În acest fel, vidul care separă, în principiu, două propoziții și care face dintr-o propoziție un eveniment, este umplut prin povestire, ea însăși subordonată repetării lumii numelor și permutării acestora în diferitele instanțe. Identitatea cashinahua, acel *noi* care reunește cele trei instanțe narative, scapă astfel vîrtejului contingenței și nimicului. Și, cum stă în esența povestirii să poată reuni, să pună în ordine și să transmită nu numai descripții, dar și prescripții, evaluări, sentimente (propozițiile exclamative, interogative, de exemplu), tradiția transmite obligațiile atașate numelor odată cu prescripțiile vizînd o anume situație și le legitimează prin simplul fapt că le așază sub autoritatea numelui cashinahua.

Cei din tribul cashinahua își spun „adevărații oameni". Ceea ce este exterior acestei tradiții, eveniment natural sau omenesc, dacă nu există un nume pentru el, *nu există* pur și simplu, pentru că nu este autorizat (nu este „adevărat"). Autoritatea nu este *reprezentată* în sens modern, poporul cashinahua legiferează prin transmiterea povestirilor sale, iar executîndu-le (deoarece numele creează obligații de tot felul), exercită el însuși puterea executivă. Așadar, în această practică narativă, este în joc o politică, dar ea este scufundată în ansamblul vieții instituite prin povestiri, iar în acest sens o putem numi „totalitară".

Sînt conștient cît de simplistă este această descriere. Etnologul n-ar avea dificultăți în a respinge concluziile pe care le trag de aici. El ar arăta în ce măsură această analiză este tributară vechii dorințe a Occidentului de a găsi

în exotism figura a ceea ce a pierdut, așa cum găsea Platon, mai înainte, în Egipt sau în Atlantida. Împărtășesc pe deplin această critică. Viziunea noastră despre mit este probabil ea însăși mitică, iar noi sîntem cu siguranță mult mai serioși cu istoriile cashinahua decît chiar cei din acest trib. Dar tendința noastră de a suprainterpreta povestirea ca legitimare arhaică este interesantă în sine, înăuntrul problematicii pe care o tratăm aici, cea a totalitarismului modern. Ea este chiar esențială.

Tocmai această supraevaluare, mereu larg răspîndită în spirite, mereu potențial activă, este cea care explică faptul că nazismul a putut recurge cu succes la mit pentru a opune autoritatea sa despotică autorității republicane, care organiza viața politică a Occidentului modern și, în primul rînd, cea a regimului de la Weimar. El a pus numele de Arian în locul Ideii de cetățean, și-a construit legitimitatea pe saga popoarelor Nordului, abandonînd orizontul modern al cosmopolitismului. Iar, dacă a reușit, e pentru că agita în poporul suveran, „în mod democratic" în sensul lui Kant, o dorință de „întoarcere la surse", pe care numai mitologia o poate împlini. Nazismul a oferit acestui popor numele și povestirile care i-au permis să se identifice în mod exclusiv cu eroii germanici și să cicatrizeze rănile datorate evenimentului înfrîngerii și crizei. Xenofobie și cronofobie sînt implicate în mod necesar prin acest dispozitiv lingvistic de legitimare. Voi reveni.

4. Republicanismul este mai mult decît separarea puterilor, el reclamă fisurarea și, poate, spargerea identității populare. Iar aceasta e mai mult decît o chestiune de reprezentare, este, din punctul de vedere al limbajului, o organizare a regimurilor de propoziții și de genuri de discurs care se întemeiază pe disocierea lor și care lasă, prin aceasta, un „joc" între ele sau, dacă vrem, care păstrează posibilitatea ca evenimentul, în contingența sa, să fie luat în seamă. Numesc această organizare *deliberativă*.

În narațiunea tradițională, am văzut deja, combinarea diverselor mize: a convinge, a aduce la cunoștință, a provoca decizia etc., este ascunsă în omogenitatea derulării povestirii. Caracterul organic, aș spune chiar totalizant, al povestirii nu favorizează analiza. În politica deliberativă, înlănțuirea genurilor de discurs și a regimurilor de propoziții se lasă descompus. O descriere simplă și chiar naivă a momentelor procesului deliberativ te va face să-l înțelegi cu ușurință:

1. Scopul superior se formulează printr-o propoziție canonică (să spunem: miza), care este o prescripție interogativă: *Ce trebuie să fim?*, încărcată de sensuri posibile: *fericiți, savanți, liberi, egali, bogați, puternici, artiști, americani?* Răspunsurile sînt elaborate în filosofii ale istoriei, puțin dezbătute în spațiul politic, dar totuși prezente sub numele de „familii spirituale".

2. De propoziția: *Ce trebuie să fim?* se leagă: *Ce trebuie să facem pentru asta?* Se trece astfel de la prescripția pură, aproape etică, la un imperativ ipotetic, de tipul: dacă vrei să fii asta, atunci fă asta.

3. Această ultimă întrebare reclamă un inventar al mijloacelor de atingere a acestui scop. Analiza situației, descrierea potențialelor disponibile și a celor ale partenerilor și ale adversarilor, definirea intereselor respective. Este un cu totul alt gen de discurs, propriu-zis cognitiv, cel al specialiștilor, experților, consilierilor, consultanților, pus la contribuție sub formă de anchete, sondaje, indici, statistici etc.

4. Odată obținute aceste informații, pe atît de complete pe cît le permite natura jocului, este cerut un nou gen de discurs, a cărui miză este: *Ce am putea face?* Kant vedea aici o idee a imaginației (intuiție fără concept), Freud,

asociații libere, iar noi numim asta montaj de scenarii sau simulări. Narațiuni în ireal.

5. Deliberarea propriu-zisă are loc asupra acestor scenarii. Ea se află sub regimul argumentării. Fiecare din deliberanți urmărește să dovedească faptul că celălalt greșește și de ce. Este genul pe care Aristotel îl numea dialectică, dar se amestecă în el și ceva retorică. Argumentele (*logoi*) se combină cu locurile (*topoi*) clasice ale persuasiunii. Nu se urmărește numai respingerea celuilalt, ci și convingerea terțului (judecătorul, președintele, corpul electoral în democrație).

6. Vine apoi momentul deciziei, adică al judecății, cea mai enigmatică dintre propoziții, cum credea Kant, propoziție de eveniment prin excelență. Acestea sînt rezoluțiile, programele, scrutinele, arbitrajele.

7. Judecata trebuie să fie legitimată – este rolul discursului normativ (avem dreptul să decidem astfel?), – apoi făcută executorie (decrete, hotărîri, legi, circulare), iar infracțiunile pedepsite.

Această înlănțuire este paradoxală în succesiunile sale, în ciuda aparențelor, datorită eterogenității elementelor sale constitutive: cum se poate deduce o prescriptivă (*Noi trebuie*) dintr-o descriptivă (*Iată ce putem*)? Cum să legi de o prescripție o normativă care vine să o legitimeze? În acest sens, există un fel de fragilitate a dispozitivului deliberativ. Rolul important pe care îl joacă înăuntrul său cunoașterea (tehnoștiința în slujba politicii), supusă ea însăși deliberării permanente a savanților, agravează această fragilitate. Dar trebuie remarcat mai ales că unitatea genurilor eterogene puse în joc în această organizare nu rezidă decît în răspunsul dat la prima întrebare: *Ce trebuie să fim?* Organizarea deliberativă nu rezistă diviziunii ele-

mentelor sale decît pentru că ea este organigrama voinței libere, a rațiunii pure practice.

Într-o republică domnește, așadar, în principiu, o incertitudine în privința scopurilor, care este o incertitudine în privința identității lui *noi*. Problema identității finale nu se pune, cum ai văzut, în tradiția narativă: povestirea cashinahua răspunde întotdeauna că noi trebuie să fim ceea ce sîntem, oameni cashinahua. (Iar povestirea ariană răspunde în același fel.) Există mai multe povestiri în republică, pentru că există mai multe identități finale posibile, și una singură în despotism, pentru că nu există decît o origine. Republica nu vrea credință, ci reflecție și judecată. Ea se vrea pe sine.

Marile povestiri pe care ea le reclamă sînt povestiri de emancipare, nu sînt mituri. Ele îndeplinesc, asemeni acestora, o funcție de legitimare, ele legitimează instituții și practici sociale și politice, legislații, etici, moduri de a gîndi, sisteme simbolice. Spre deosebire de mituri, ele nu găsesc totuși această legitimitate în acte originare „fondatoare", ci într-un viitor ce trebuie atins, adică într-o Idee ce trebuie realizată. Această Idee (de libertate, de „lumină", de socialism, de îmbogățire generală) are o valoare legitimantă pentru că este universală. Ea conferă modernității modul său caracteristic: *proiectul*, adică voința orientată către un scop.

Pentru a elabora această întrebare, ar trebui să reluăm opusculele kantiene despre istorico-politic, nu numai *Răspuns la întrebarea: ce sînt Luminile?* ci și *Proiectul de pace perpetuă*, *Ideea unei istorii a umanității din punct de vedere cosmopolit* și, mai ales, al doilea *Conflict al facultăților*, cel dintre filosofie și facultatea de drept. Nu o pot face însă aici. Sensul general pe care l-am putea extrage din ele este că povestirea istoriei universale a umanității nu poate fi afirmată după modelul mitului, că ea trebuie să rămînă suspendată de un Ideal al rațiunii practice (libertatea, emanciparea), că nu se poate verifica prin probe empirice, ci

numai prin semne indirecte, *analoga*, ce semnalează în experienţă că acest ideal este prezent în spirite şi că discutarea acestei istorii este „dialectică" în sensul kantian, adică fără concluzie. Idealul nu este prezentabil în sensibilitate, societatea liberă nu poate să fie mai mult arătată decît actul liber şi, într-un sens, tensiunea dintre ceea ce trebuie să fim şi ceea ce sîntem va rămîne întotdeauna la fel de puternică.

Ceea ce e sigur, e doar că dreptul nu poate să fie de fapt şi că societatea reală nu-şi extrage legitimitatea din ea însăşi, ci dintr-o comunitate care nu poate căpăta un nume propriu, ci poate fi doar invocată. Nu se poate, deci, conchide din ceea ce este poporul astăzi împotriva a ceea ce trebuie să fie, nu se poate conchide din numele său de francez sau american împotriva conceptului de cetăţean universal, ci invers. De aceea există, aşa cum am spus deja, un ferment de descompunere al comunităţii reale, înscris în principiul republican şi în istoria pe care el o dezvoltă. Suveranitatea nu este a poporului, ci a Ideii comunităţii libere. Iar istoria nu există decît pentru a marca tensiunea acestei lipse. Republica invocă libertatea împotriva securităţii.

5. Pornind de la aceste reflecţii sumare, cred că este posibil acum să ştim mai bine ce avem în vedere prin numele de totalitarism. Se cuvine, evident, să distingem între cel care întoarce spatele legitimării moderne prin Ideea de libertate şi cel care, dimpotrivă, s-a născut din ea. Faptul că o putere se întemeiază pe un nume naţional sau etnic, înscris el însuşi într-un corpus de istorii mai mult sau mai puţin fabuloase, cum e saga germanică (sau celtică, sau italică), aceasta nu poate avea loc decît printr-o ruptură totală de moştenirea Declaraţiei drepturilor omului din 1789. E vorba aici nu de un „abandon" al proiectului modern, cum susţine Habermas cînd vorbeşte despre postmodernitate, ci de „lichidarea" sa. Ceea ce se înscrie

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ „LUCIAN BLAGA" CLUJ
LITERE

atunci, în mod ireparabil, în conştiinţa europeană, dacă nu occidentală, odată cu această aneantizare, este bănuiala că istoria universală nu conduce cu siguranţă către „mai bine", cum spunea Kant, sau, mai degrabă, că istoria nu are în mod necesar o finalitate universală. Numele propriu se întemeiază pe pragmatica narativă pe care am descris-o: Eu, arian, vă povestesc vouă, arienilor, istoria strămoşilor noştri arieni pe care ei ne-au transmis-o, ascultaţi-o, repetaţi-o, executaţi-o. Această organizare implică ceea ce voi numi excepţia. Arienii sînt adevăraţii oameni, singurii. Cei ce nu sînt arieni nu trăiesc decît printr-o înfrîngere a principiului vital. Ei sînt deja morţi. E de-ajuns ca acest proces să fie încheiat. Războaiele naziste sînt operaţii sanitare, epurări. Nimic nu pare mai străin legitimităţii republicane, organizării deliberative a discursurilor pe care ea le reclamă şi nici, în sfîrşit, ideii de istorie pe care ea o dezvoltă.

Lucrurile nu sînt totuşi atît de simple. Din punct de vedere republican, problema a ceea ce trebuie să fie comunitatea şi idealul de libertate care îi corespunde nu împiedică, ci mai degrabă presupun că această comunitate este deja reală, adică ea ştie să-şi dea un nume şi să-şi onoreze acest nume prin eroism, prin „morţi frumoase". Dacă noi trebuie să fim cetăţeni ai lumii, este pentru că nu sîntem încă decît francezi. Nu este însă mai puţin adevărat că sîntem francezi. Acest amestec al tradiţiei în autoritate şi al Ideii în autoritate se face bine simţit atunci cînd analizăm, de exemplu, Preambulul Declaraţiei drepturilor omului din 1789. Cine, care *y*, ar trebui să aibă autoritatea să declare drepturile omului? Aporie a autorizării. Rămînem totuşi surprinşi să găsim în poziţie de instanţă legitimantă numele Adunării care reprezintă un popor singular, poporul francez, chiar dacă el îşi aşază declaraţia sub auspiciile Fiinţei supreme. De ce ar avea afirmarea instanţei normative universale o valoare universală, dacă ea este declarată de către o instanţă singulară? Cum am putea

să știm, ulterior, dacă războaiele duse de către instanța singulară în numele instanței universale sînt războaie de eliberare sau de cucerire?

Nici din punctul de vedere al totalitarismului, opoziția cu republicanismul nu este absolut clară. Nazismul păstrează aspectele exterioare ale organizării deliberative, partidele, Parlamentul, el poate chiar folosi epismul republican al războaielor revoluționare pentru a travesti etnocentrismul cuceririlor sale (Hitler reașază cu mare fast rămășițele lui Aiglon la Invalides). E vorba de parodii, fără îndoială. Care este motivul lor? Mascarea răsturnării legitimării. Așadar, pentru că despotismul recunoaște o audiență republicanismului și pentru că are nevoie de el. Ceva din universalism persistă în logica excepției, atunci cînd aceasta se extinde la nivelul întregii umanități.

Nucleul acestui echivoc rezidă în ideea de popor. Se știe în ce fel a valorizat nazismul această idee. Numele de popor acoperă deopotrivă singularitatea unei comunități contingente și încarnarea unei suveranități universale. Spunînd *popor*, nu știm exact despre ce identitate vorbim. Situînd poporul, *das Volk*, pe poziție de instanță normativă, nu știm dacă autoritatea invocată este despotică și își reclamă tradiția dintr-o povestire de origine sau dacă este republicană și necesită instituirea sistematică a deliberării orientate către Ideea de libertate.

Importanța inedită acordată punerii în scenă în politica nazistă a fost adesea remarcată. Estetica, îndeosebi cea a „operei de artă totale", elaborată de postromantism și de Wagner, care privilegiază opera și cinematografia, arte „complete", este pusă în slujba despotismului, răsturnînd toată economia proiectului schillerian. Departe de a educa umanitatea și de a o face mai aptă pentru Idei, reprezentarea sensibilă pe care poporul o are despre sine favorizează propria sa identificare ca singularitate de excepție. „Sărbătorile" naziste, monumentale sau familiare, exaltă identitatea germanică, făcînd sensibile ochilor și urechilor figu-

rile simbolice ale mitologiei ariene. Este vorba de o artă a persuasiunii care nu și-a putut face loc decît eliminînd curentele avangardiste orientate către reflecție.

Acest efort de figurare ortopedică, elaborat și pus în practică chiar de la începuturile nazismului, nu a rodit decît pentru că comunitatea germană căzuse pradă unei grave crize de identitate. Această criză, rezumînd în sine înfrîngerea din 1918, partajul de la Versailles și marea depresiune social-economică a anilor '30, poate fi considerată drept cauză a nazismului. Ideea unei cauze în astfel de situații este oricum nepotrivită. De aceea, este mai interesant pentru obiectul nostru să reamintim că criza de identitate, pe care nazismul a încercat să o vindece și pe care nu a făcut decît să o extindă la nivelul umanității întregi, este conținută, în mod potențial, în principiul republican al legitimității.

În *Fenomenologia spiritului*, Hegel a descris negativismul idealului modern de libertate ca pe o putere capabilă să descompună orice obiectivitate singulară, concretă, cu deosebire pe cea a instituțiilor tradiționale. Aș adăuga: pe cea a oricărei comunități despotice, în sens kantian, care-și întemeiază legitimitatea modurilor de viață pe numele și trecutul său. Dialectica singularului și a universalului, pe care Hegel o dezvoltă sub titlul de libertate absolută, nu poate duce, spune el, decît la Teroare. Pentru idealul de libertate absolută, care este vid, orice realitate dată este într-adevăr suspectată de a fi un obstacol pentru libertate. Ea nu a fost dorită. Aș spune că, în acest caz, singura instanță normativă, singura sursă a legii, singurul *y*, este pura voință, care nu este niciodată ceva anume, niciodată determinată, ci numai potență de a fi tot. Ea consideră, de asemenea, că orice act singular, fie el prescris prin lege, executat conform regulilor, nu este la înălțimea idealului. Teroarea desăvîrșește bănuiala că nimeni nu este destul de emancipat și face din asta o politică. Orice realitate singulară complotează împotriva voinței pure universale.

Chiar și individul care ocupă poziția instanței normative este contingent față de acest ideal și deci suspect. Robespierre nu are nimic de obiectat împotriva propriei sale execuții, decît poate faptul că și judecătorii sînt la fel de suspecți ca el. „În numele cui" se face apel la armată împotriva Adunării? îl întreabă el pe Couthon în preziua morții. Suprimarea realității prin moartea suspecților împlinește această logică, ce vede în realitate un complot împotriva Ideii. Iar Teroarea, prin aceasta, aruncă comunitatea reală în suferința identității sale. Francezii încetează să merite numele de cetățeni atunci cînd dau înapoi, speriați în fața amplorii crimei prin care au încercat să instituie o legitimitate republicană. Dar, vrînd să fie doar francezi, ei renunță la deliberare și la istoria universală, la idealul de libertate. Frontul popular provoacă teamă în țară (inclusiv stîngii), statul antidreyfusian și petaineist îi fac de rușine pe republicani (inclusiv pe cei moderați).

6. Mi se pare neîndoielnic că o politică de teroare nu trebuie să fie confundată, în principiu, cu cea care poate rezulta dintr-un regim despotic, chiar dacă nu e ușor de făcut această distincție în realitatea istorică, așa cum se întîmplă cel mai adesea. Dar e suficient să-ți imaginezi următorul lucru: instanța normativă trebuie să rămînă vidă; orice singularitate (individ, familie, partid) care încearcă să ocupe acest loc este bănuită că ar face-o prin uzurpare sau prin impostură; cel care autorizează ordinea *(y)* și face din ea o lege, nu are nume; el este voința pură și nu este afectat de nici o determinație, nu este legat de nici o singularitate. Această dispunere, la orice scară s-ar face, a micii comunități puritane din Salem sau a națiunii franceze, induce foarte probabil o politică de teroare. Iar o asemenea politică, departe de a elimina deliberarea și organizarea sa instituțională, are nevoie de ea. Căci, numai în această organizare, responsabilitatea fiecăruia – reprezentant și reprezentat, în raport cu fiecare din genurile de

discurs necesare unei decizii politice – atinge apogeul. Iar în aceste deliberări, ceea ce fiecare joacă nu este doar, și poate nu în mod esențial, viața sa, ci judecata sa, adică responsabilitatea în fața evenimentului. Îți reamintesc că această complexă organizare deliberativă lasă, în principiu, deschisă maniera de a lega o propoziție de alta și un gen de discurs cu altul, și aceasta în toate etapele procesului voinței.

Republica este prin constituție atentă la eveniment. Ceea ce se numește libertate este această aplecare a urechii la ceea ce poate să se întîmple și care va trebui judecat dincolo de orice regulă. Teroarea este o manieră de a lua în considerare indeterminarea a ceea ce se întîmplă. Filosofia este o altă manieră. Diferența dintre cele două maniere ține de timpul disponibil pentru a întîmpina și pentru a judeca. Filosofia își oferă timp, cum se spune. Urgența grăbește decizia republicană, politică, în general.

Totalitarismul ar consta în subordonarea unor instituții, legitimate prin Ideea de libertate, față de legitimarea prin mit. Este un despotism în sensul kantian, dar unul care împrumută din republicanism puterea sa de universalizare. Nu e numai: *Să devenim ceea ce sîntem, arieni,* ci: *Toată umanitatea să fie ariană.* Acest *noi* singular, numit, ridică pretenția de a da numele său scopului urmărit de către istoria omenească. Prin aceasta este totalitarismul modern. El nu are nevoie numai de popor, ci și de descompunerea sa în „mase" în căutarea identității lor cu ajutorul partidelor pe care le autorizează republica. El are nevoie de echivocul democrației pentru a răsturna republica.

Aș mai face distincția între totalitarismul nazist și cel stalinist. Modul de legitimare al acestuia din urmă rămîne republican, în principiul său. Socialismul este una din versiunile povestirii de emancipare universală, născută din Declarația drepturilor. Internaționala I se întemeia pe o declarație a drepturilor muncitorului universal. Comunis-

mul este o filosofie a istoriei umanității. Internaționalismul său semnifica în mod clar că nici o legitimitate nu putea să fie recunoscută unor puteri locale, în mod necesar despotice, pentru că sînt singulare. Era făcut un efort imens pentru a da realitate proletariatului universal, dincolo de clasele muncitorești atașate încă tradițiilor lor naționale și revendicărilor lor categoriale. Că acest efort a eșuat, că, odată cu stalinismul, bolșevismul a devenit o încarnare a șovinismului, aceasta nu implică faptul că modul de legitimare a puterii sovietice a fost vreodată, în principiu, un slogan de tipul: *Să fim ruși* și *Umanitatea să fie rusă*. Întotdeauna, în principiu, ideea însăși de popor suporta în marxism o critică radicală, grație conceptului de luptă de clasă. Marxismul ducea, în acest fel, foarte departe descompunerea comunității nominale singulare, și aceasta în spiritul republicanismului muncitoresc.

Întrebarea pe care mi-o pun este dacă stalinismul nu este mai degrabă o politică a terorii, decît o politică despotică. Analizele schițate aici mă determină să trag această concluzie. Descompunerea însăși a societății civile ruse de către aparatul stalinist și poststalinist pledează în favoarea acestei ipoteze. Ea nu are echivalent în nazism, care a structurat, dimpotrivă, în mod solid și durabil modurile de viață și realitatea socio-economică germană, conform principiului despotic, ceea ce a dat naștere în Germania unei culpabilități necunoscute de națiunile comuniste. Teroarea stalinistă a putut să înșele multă vreme spiritele, pentru că părea să se exercite în sensul realizării republicii socialiste. Ea se întemeia pe bolșevism, vărul marxist al iacobinismului Luminilor. A fost nevoie de aproape o jumătate de secol pentru ca această impostură să explodeze. Însă ea nu și-a epuizat încă puterea de amăgire în națiunile care au suferit din cauza imperialismului o criză de identitate analoagă celei din Germania anilor '30. Nu e mai puțin adevărat că în toate țările zise comuniste,

instanța normativă nu autorizează legea decît împotriva celor cărora ea se aplică. Ea nu poate să invoce viața poporului, conservarea originilor și a identității sale, ea nu poate să domine conform adevăratului despotism, cel al singularității. Dar, în mod reciproc, ea nu mai este o teroare republicană de multă vreme, deoarece nu se mai poate întemeia nici pe un proces de emancipare, infinit, fără a provoca rîsul sau plînsul celor pe care îi oprimă. Popoarele din țările zise comuniste știu ce este puterea birocratică: delegitimarea legislatorului.

N-am spus nimic despre capitalism. Aș vrea să-ți indic doar atît: principiul că *orice* obiect și *orice* acțiune sînt acceptabile (permise), dacă pot să intre în schimbul economic, nu este totalitar în sens politic, ci în termeni lingvistici, deoarece el reclamă hegemonia completă a genului de discurs economic. Formula canonică simplă a acestuia este: *Îți cedez ceva, dacă tu îmi poți contraceda altceva.* Iar acest gen are ca proprietate, printre altele, să solicite mereu intrarea unor noi *ceva* în cadrul schimbului (de exemplu, astăzi, cunoștințele tehnoștiințifice) și să neutralizeze puterea lor de eveniment cu ajutorul plății. Extinderea pieței nu are, evident, nimic de-a face cu universalitatea republicană. Capitalul nu are nevoie de deliberare, din punct de vedere politic și nici din punct de vedere economic, ci doar din punct de vedere social, pentru că are nevoie de societatea civilă ca să-și repete ciclul. Ea este pentru el indispensabilul moment al distrugerii (consumării) acelor *ceva* și *altceva* singulare.

Ar fi foarte important să examinăm statutul actual al capitalismului din punctul de vedere al totalitarismului. El se adaptează instituției republicane, dar suportă greu teroarea (care îi distruge piața). El face casă bună cu despotismul (am văzut asta în cazul nazismului). Declinul marilor povestiri universaliste, inclusiv povestirea liberală a îmbogățirii umanității, nu îl deranjează deloc. S-ar putea spune că, în fapt, capitalul nu are nevoie de legitimare, că

el nu prescrie nimic, în sensul strict al obligației și, în consecință, că nu este nevoit să afișeze o instanță care normează prescripția. El e prezent pretutindeni, dar mai degrabă ca necesitate, decît ca finalitate. Cred că putem înțelege de ce se înfățișează el ca o necesitate, analizînd formula canonică a genului de discurs care îi este propriu. Am observa atunci că o finalitate se ascunde totuși sub această aparență: cîștigarea de timp. Este oare acesta un scop universal valabil?

5

Depeşă cu privire la confuzia raţiunilor

lui Jacques Enaudeau
Paris, 25 mai 1984

Termenul de raţiune este foarte vast. Te rog să fii de acord să-i limitez extensiunea. Mă voi mărgini la „folosirea" lui în ceea ce se defineşte ca „ştiinţă" de la Galilei încoace. În aceste limite, putem numi raţiune ansamblul regulilor pe care un discurs trebuie să le respecte, dacă urmăreşte să cunoască sau să facă cunoscut un obiect (referentul său). Nu mi se pare că „astăzi" marchează o mare schimbare în regulile respectate de către discursul ştiinţific. Faptul că axiomaticile (sistemele de operatori) s-au multiplicat în ultimele secole nu este un semn de mai puţină raţiune, ci de mai multă rigoare raţională. Îndeosebi limbajele ştiinţelor moştenite de la tradiţie (aritmetică, geometrie) au fost pe cît posibil reformulate axiomatic. Dar, cu această ocazie, regulile formale exigibile unui limbaj de cunoaştere, „raţiunea" sa deci, s-au făcut mai explicite. Astfel, trebuie ca enunţurile să fie întotdeauna „bine formate", ca operatorii care se utilizează în demonstraţii să fie distinşi şi explicitaţi în mod complet şi, în cazul ştiinţelor „obiective", trebuie administrată „proba" a ceea ce se spune, furnizînd mijloacele de a efectua şi repeta observaţia. Ştiu,

ca toată lumea, cît de puțin are de-a face cu toate astea „experiența" oamenilor de știință din laboratoare. Dar această experiență este un lucru, foarte important în ordinea sa, care interesează studiile antropologice și cu totul alt lucru, strict discursiv, este ansamblul de reguli (sau regimul), a cărui nerespectare este suficientă pentru a îndepărta un discurs de cunoașterea în sens strict. De exemplu, interpretarea unui vis în psihanaliză nu se supune regulilor cognitive, pentru că „datul" (povestirea visului) nu poate fi restituit sub o formă identică, pe cît s-ar vrea, și, deci, pentru că el nu este universal accesibil. La fel stau lucrurile și cu ipoteza despre prima secundă a Big Bang-ului, dacă ar fi să-l cred pe Michel Cassé.

Îți vorbesc aici despre discursul științific însuși, în diferența sa esențială față de toate celelalte genuri de discurs. Trebuie să-l distingem de discursurile care îl iau ca obiect („epistemologice" în sensul larg). Ideea de rațiune științifică se reflectează, se elaborează, se modifică și se ideologizează prin intermediul acestora. Comentariile asupra științei s-au multiplicat de la Galilei încoace. Există acum o știință (sociologică) a științei, o psihanaliză a științei (ca *libido sciendi*), o istorie a „paradigmelor" științifice etc. Toate presupun că rațiunea științifică nu este independentă de variabilele empirice, fie ele tehnice și sociale, psihice, imaginare. Cu toate acestea, în ciuda unei confuzii frecvente, dependențele, astfel marcate, afectează mai curînd *conținutul* discursului științific decît *regimul* său. Dar, cum ipoteza noastră era că rațiunea cognitivă rezidă în regulile jocului de limbaj, pot să neglijez aici acest aspect.

Mai pertinentă însă este problema *statutului* acestor reguli. Prin examinarea acestui al doilea aspect, comentariul asupra rațiunii științifice poate să inducă „astăzi" sentimentul unei mai mari incertitudini. Chestionînd statutul, interogăm originea regulilor cunoașterii: sînt ele date, naturale, divine, necesare? Și, dacă da, stă în puterea

raţiunii să deducă, ori să descrie, în orice caz, naşterea lor? Sau, dimpotrivă, aceasta îi scapă mereu, într-un inevitabil *circulus vitiosus*? Cînd cercetăm raţiunea regulilor, cercetăm care este raţiunea raţiunii. Clasicismul era metafizic, el dădea această raţiune primă. Modernitatea, o modernitate cel puţin (Augustin, Kant), este critică, ea elaborează finitudinea, ea dă raţiunea care interzice raţionarea despre temeiul raţionamentului. Postmodernitatea ar fi mai degrabă empirico-critică sau pragmatistă: raţiunea raţiunii nu poate fi dată necircular, dar capacitatea de a formula reguli noi (axiomatice) se descoperă pe măsură ce „nevoia" de ele se face simţită. Ştiinţa ar fi un *mijloc de a revela* raţiunea, aceasta rămînînd *raţiunea de a fi* a ştiinţei.

Statutul astfel atribuit raţiunii este direct împrumutat din ideologia tehnicistă: dialectica nevoilor şi a mijloacelor, indiferenţa faţă de origine, postulatul unei capacităţi infinite de „nou", legitimare prin plusul-de-putere. Raţiunea ştiinţifică nu este interogată după criteriul adevăratului sau al falsului (cognitiv), pe axa mesaj/referent, ci după performativitatea enunţurilor sale, pe axa destinator/destinatar (pragmatică). Ceea ce spun eu este mai adevărat decît ceea ce spui tu, deoarece, cu ceea ce spun eu, pot să „fac mai mult" (să cîştig mai mult timp, să merg mai departe) decît tine. O consecinţă trivială a acestei deplasări este că laboratorul cel mai bine echipat are cele mai mari şanse de a avea dreptate. Este, raţiunea adevărată, raţiunea celui mai puternic?

Conglomeratul pe care Habermas îl numeşte tehnoştiinţă nu este numai o stare de fapt, este o stare a raţiunii. Savantul era figura unei vocaţii, omul de ştiinţă este cea a unui profesionist în curs de deprofesionalizare. Însă noi ştim că orice profesie este ameninţată cu ruina, dacă, în loc de scopul său „propriu" sau peste capul ei, îi este impus un alt scop, auxiliar la început, dar hegemonic. Ceea ce Smith sau Marx descriu pentru foştii ţesători aflaţi sub legea capitalului mercantil în manufacturile din Anvers,

în secolul XV, nu este oare valabil astăzi pentru foştii savanţi supuşi regimului celui mai performativ, nu numai pentru mijloacele de care pot să dispună, dar şi pentru scopurile însele pe care le pot „abilita"? (Examinează conţinutul recentelor decrete ale reformei primului ciclu universitar din Franţa.)

Se va spune că această ruină a profesiei cognitive poate să fie bună, pe de altă parte, aşa cum a fost şi cea a profesiei de ţesător. Nu este, prima dintre ele, preţul ce trebuie plătit pentru dezvoltarea cunoaşterii, aşa cum a fost cea de-a doua pentru dezvoltarea vestimentaţiei şi a habitatului? Asta se poate argumenta (se va invoca accelerarea ritmului descoperirilor şi invenţiilor în marile laboratoare), cu condiţia admiterii fără rezerve a asimilării celor două meserii. Admiţînd acest lucru, ar rezulta că meseria de a cunoaşte nu şi-ar găsi astăzi mai mult legitimitatea, raţiunea şi scopul în ea însăşi decît fabricarea textilelor sintetice. Muncitorul ştiinţific „ar cunoaşte" pentru a-şi cîştiga viaţa, angajatul „ar face cunoscut" pentru a se îmbogăţi. A oferi raţiunea raţiunii cognitive ar însemna a preciza scopul urmărit de către capitalism. Şi, dacă s-ar obiecta că utilizarea competenţelor cognitive aparţine mai degrabă puterilor publice, rezultatul ar fi doar că raţiunea de a cunoaşte ar trebui căutată în scopul urmărit de către aceste puteri sau de către mandatarii ei, dar nu în cunoaşterea însăşi.

În toate cazurile, raţiunea raţiunii cognitive s-ar înscrie în ordinea socială, economică, politică. Ştiinţa ar oferi mai multă dreptate, mai multă bunăstare, mai multă libertate. Aceasta este, în linii mari, ceea ce gîndeau Europa şi America de Nord acum două secole, cînd au acreditat marile povestiri ale emancipării prin Lumini.

Or, poate că acestui concubinaj al celor două ordini, pe care Pascal le distingea în mod absolut, cunoaştere şi „lume", ar trebui să i se impute o bună parte din crimele, ori din decepţiile, în orice caz, din care este alcătuită istoria

contemporană de cîteva secole, şi din tristeţea care marchează sfîrşitul secolului XX. Atunci cînd, de pildă, Paul Feyerabend cere separarea ştiinţei faţă de Stat, el repune în discuţie tocmai confuzia raţiunilor, raţiunea de stat şi raţiunea de cunoaştere. Ele sînt la fel de incomensurabile, pe cît este prima cu „raţiunea de a fi", care se mai numeşte şi onoare sau etică şi care poate determina un cetăţean sau un îndrăgostit să prefere moartea decît să trăiască nazist sau trădat.

Confuzia raţiunilor nu are scuză rezonabilă. Ea se întemeiază pe proiectul foarte „modern" al unei limbi universale, adică al unui metalimbaj capabil să reunească în mod complet toate semnificaţiile stabilite în limbajele particulare. Această îndoială aruncată asupra „raţiunii" nu provine din ştiinţe, ci din critica metalimbajului, adică din declinul metafizicii (deci şi al metapoliticii).

Aceasta situaţie indică miza care se impune gîndirii filosofice astăzi. Trebuie să însoţim metafizica în prăbuşirea sa, cum spunea Adorno, dar fără a cădea în pragmatismul pozitivist ambiant, care, sub învelişurile sale liberale, nu este mai puţin hegemonic decît dogmatismul. De trasat o linie de rezistenţă faţă de amîndouă. De contraatacat confuziile, fără a reface un „front". Pentru moment, apărarea raţiunilor operează prin „micrologii".

6

Post-scriptum la teroare și la sublim

lui Augustin Nancy
Berlin, 5 ianuarie 1985

În studiul intitulat „Dialectică sau descompunere. Postmodernitate sau modernitate", Gérard Raulet se ocupă de relațiile pe care el încearcă să le stabilească între modernitate, postmodernitate și estetica sublimului. O modestă punere la punct se impune.

Argumentul lui Raulet este că, opunînd sublimul kantian, fondat în incomensurabilitatea facultăților, dialecticii hegeliene care, dimpotrivă, le totalizează, mă pun în situația de a nu putea construi împotriva totalitarismului decît o politică de teroare. Se cuvine să desfacem aceste două ecuații: discurs speculativ = totalitarism; filosofie a sublimului = Teroare.

Am încercat să o fac cu o oarecare precizie în *Diferendul*, precum și într-un memorandum despre legitimitate și într-un studiu despre „Nume și excepție" (inedit). Va fi suficient aici să-ți reamintesc ceea ce interzice acceptarea acestor identități.

Discursul speculativ hegelian, construit pe principiul „*Rezultatului*", al cumulării experienței (în *Fenomenologie*) sau al momentelor ființei (în *Enciclopedie*), provine din

iluzia transcendentală detectată de către criticism. Transpus – este chiar transpus? – în politică, „el înfăptuieşte, scrie Raulet, totalitarismul", prezenţa Ideii în experienţă. Nu cred că această consecinţă e bună. Pentru a-şi autoriza legea, statul totalitar, a cărui paradigmă este puterea nazistă, nu recurge, dacă recunoaştem restabilirea mitului de care are nevoie, la sarcina înfăptuirii unei Idei în realitate, de a face să advină spiritul ca libertate şi conştiinţă de sine; el recurge la o legitimitate inversă, la autoritatea unei rădăcini, a unei rase, situată la originea timpurilor occidentale, care trebuie „doar" curăţată de paraziţii săi pentru a o face să ţîşnească în puritatea sa primordială. De aceea „legea" totalitarismului nazist este de excludere, de exceptare, de exterminare. Trebuie restaurată o identitate bolnavă. Acesta nu e deloc cazul politicii hegeliene (dacă există una). Există, desigur, în expansionismul nazist, o propagare, o propagandă şi un război care pot duce cu gîndul la luptele revoluţionare pentru eliberarea popoarelor. Este pentru că persistă în totalitarism idealul, dar renegat, de universalizare a valorilor pe care îl moşteneşte de la modernitate: nu numai germanitatea va fi „pură", ci şi umanitatea. Atîta doar că Hitler nu este Hegel. Hegel e Napoleon, noua lume reconciliată cu cea veche. Cu Hitler, noua lume este exclusă, în restabilirea celei arhaice.

Cît despre Teroare, Raulet reia analiza hegeliană a libertăţii absolute, care este un atac frontal, într-adevăr, împotriva unei politici a raţiunii pure practice, pe care am putea-o numi, dacă ar exista, o politică a sublimului sau prin sublim. Dar atacul nu mi se pare bine plasat.

Ceea ce dă naştere Terorii nu este, cum argumentează Hegel, criminala nerăbdare pe care o resimte etica universalistă, confruntată cu derizoriul obstacol al datelor singulare. Este mai degrabă nesfîrşita bănuială pe care fiecare conştiinţă o poate avea despre toate obiectele, inclusiv despre sine însăşi, bănuiala că, tocmai ceea ce (act sau judecată) părea să aibă valoare universală şi să dorească în mod

sincer să legifereze în vederea unei comunități de ființe libere, este motivat poate de interese empirice și de pasiuni singulare.

Hegelianismul descrie Teroarea la fel cum atacă etica lui Kant, prin ocolul obișnuit: mîini curate, deci fără mîini. Nu trebuie să citești Kant ca să acreditezi această trivialitate. În schimb, bănuiala de dezinteresare aparține în mod direct problematicii kantiene a „prăpastiei" dintre facultăți. Genul etic și chiar și genul dialectic (în prima *Critică*), sînt heterogene față de genul cognitiv, cel ale cărui condiții transcendentale sînt stabilite în prima Analitică. Deducția transcendentală dovedește că prescripția și cunoașterea (sau *disputatio* dialectică și cunoașterea) se supun unor reguli complet diferite. Totuși, prăpastia nu este de așa natură, încît aparența transcendentală să fie imposibilă, ori bănuiala neîntemeiată. Dimpotrivă (și este ceea ce descrie discuția din cea de-a treia Antinomie, de exemplu), amîndouă sînt inevitabile chiar dacă același obiect „acceptă" să fie prins de două genuri heterogene. Un act sau o judecată pot avea pretenția la universalitate etică (pot urmări să legifereze pentru o comunitate de ființe libere și rezonabile) și *în același timp pot* să facă obiectul unei cunoștințe, am spune pozitive, ca fenomen social, psihologic etc., prins într-un lanț de determinații prin cauze și efecte, adică motivat empiric. Această incertitudine, din care provine bănuiala, rezultă din incomensurabilitatea genurilor (sau a facultăților), combinată cu unicitatea unui obiect sau a unui „teritoriu" (cel al experienței omenești, antropologice).

Toată forța criticii se exercită pe linia de partaj între genuri. Dar una e să bănuiești confuzia rațiunilor, ca să o examinezi și să stabilești legitimitatea respectivă, și cu totul altceva să urmărești cu poliția politică impuritatea motivelor.

Suspiciunea iacobină nu poate fi confundată cu bănuiala critică. În istoria ideilor și a practicilor, ea aparține

unei incertitudini filosofice grave, tocmai *necritice*, care guvernează gîndirea lui Rousseau, îndeosebi ezitarea și confuzia între voința generală (pură) și voința tuturor (empirică), adică între republică și democrație (pentru a relua această distincție fundamentală făcută de Kant în a doua secțiune din *Proiectul de pace perpetuă*). Această confuzie este cea care înclină către Teroare cursul democratic, așa cum e vizibil în *Contract* și evident în politica guvernului iacobin.

Kant a situat în mod clar pericolul confuziei între libertatea transcendentală (care este o Idee, imprezentabilă și chiar abia conceptibilă) și „libertatea empirică" (dacă ea există). Nu există fapt care să poată atesta în experiență adevărul unui argument speculativ (de exemplu, că există un proiect către mai bine în istoria umanității). Pentru Idei, al căror obiect este prezentabil, nu există decît *analoga*, semne, hipotipoze. Așa stau lucrurile și cu finalitatea istoriei umane, după cum e scris în *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolitic*.

Cît privește Republica franceză (deoarece Gérard Raulet mă opune iacobinismului), al doilea *Conflict al facultăților*, scris după Teroare, în 1797, arată că, bineînțeles, realitatea sa (factualitatea sa empirică) nu poate fi legitimată în registrul etic sau chiar politic, ci că, prin efectul său cel puțin, ea este un semn că umanitatea progresează către mai bine. Acest efect este entuziasmul (par. 6) pe care îl resimt popoarele lumii la anunțarea sa.

Acest din urmă entuziasm, cel al spectatorilor, nu riscă să fie particular (el capătă o umanitate de principiu, la fel ca sentimentul estetic), nici să fie interesat (sub jugul despotismelor, popoarele nu aveau nici un avantaj din manifestarea publică a acestui sentiment). Considerat ca o pasiune, el nu are valoare etică (numai respectul pentru legea morală este un sentiment etic pur). Dar, ca și caz extrem al afecțiunii sublime, valoarea sa de semn politic este incontestabilă pentru Kant. Sentimentalitatea sublimă recla-

mă, într-adevăr, pentru a avea loc, o sensibilitate la Idei, care nu este naturală, ci obținută prin cultură. Umanitatea trebuie să fie cultivată (deci în progres) pentru a putea resimți, pînă la crima săvîrșită de iacobini, „prezența" imprezentabilei Idei de libertate.

Cît despre o politică a sublimului, ea nu există. Ea ar fi doar Teroare. Dar în politică, există o estetică a sublimului. Actorii, eroii dramei politice sînt întotdeauna suspecți și vor trebui să fie suspectați că ar da curs unor motive particulare și interesate. Dar afecțiunea sublimă pe care o resimte publicul pentru dramă nu este suspectă. Plecînd de la această problematică, ar trebui să elaborăm afinitatea Revoluției și a teatrului, adesea notată, cu faptul că ea permite „manipularea" și cinismul (tocmai ca și în nazism), dar și că lasă loc inocenței (ca în 1968).

Cîteva cuvinte încă, fără a spera că vom elabora cu adevărat problemele puse. Gérard Raulet deplînge postmodernismul „meu" pentru că ar fi tot atît de „neputincios" în fața totalitarismului pe cît a fost avangardismul de la Weimar în fața nazismului în ascensiune.

1. E ușor să cuprindem cu același termen (totalitarismul) nazismul și capitalismul în faza sa postmodernă. Și unul și celălalt acaparează totalitatea vieții, dar primul în mod deschis, sub regimul „voinței", adică al facultății de a dori și deci în mod politic, cu privirea ațintită asupra sursei sale de legitimitate, *Völkisches*; cel de-al doilea, ca necesitate de fapt (piața mondială), fără grijă pentru legitimare, și urmărind istovirea legăturii sociale moderne, comunitatea cetățenilor. Chiar dacă linia de rezistență pare identică în ambele cazuri (avangardismul; încă nu e sigur), ea nu are, în orice caz, aceeași semnificație. Nazismul arde, asasinează, exilează avangardele; capitalismul le izolează, speculează pe baza lor și le livrează îmblînzite industriei culturale. Ceea ce este „neputincios" într-un caz, nu este, cu siguranță, în celălalt.

2. Ar mai fi îndelung de reflectat asupra acestei „neputințe" la care am fi hărăziți cu și prin postmodernismul „meu". Simt la Raulet o grabă de a trage concluzii, o dorință de a gîndi scurt. Nu propun un „partid intelectual", ci îi scriu mai degrabă *Mormîntul*. Nu îl îngrop, așa cum crede la un moment dat Blanchot. Declinul idealurilor moderne, pe care îl analizează Adorno în *Negative Dialektik*, antrenează cu sine o vacanță a intelectualilor (stil Zola). Gîndește-te la neînțelegerile tragice cărora le-au căzut pradă cei care n-au vrut să recunoască profunzimea crizei: Sartre, Chomsky, Negri, Foucault. Și să nu rîzi. Trebuie să înscriem aceste rătăciri pe tabla modernității. Travaliul, anamneza permanentă a avangardelor din ultima sută de ani salvează onoarea gîndirii, dacă nu chiar a umanității. Fără compromis și pretutindeni. Nu e de-ajuns, dar e sigur.

3. „Iraționalismul" meu. Îți dai seama... Am luptat, pe diverse căi, împotriva pseudo-rațională impuse de către capitalism, împotriva performativității. Am subliniat momentul disentimentului în procesul de construire a cunoștințelor în sînul comunității savante. Deci avangardismul său. Și asta fidel trăsăturii fundamentale a dialecticii lui Aristotel și Kant. Și înrudit cu Feyerabend. Am trimis, acum cîteva luni, prietenului tău Jacques, o scurtă depeșă despre confuzia rațiunilor. Cei care invocă „Rațiunea" întreține confuzia. Trebuie să disociem cu grijă rațiunea fenomenelor, cea care poate să legitimeze un regim politic, rațiunea care îi permite fiecăruia să-și suporte singularitatea, cea care face ca o operă să fie admirabilă și, de asemenea, rațiunea pentru care există o datorie (morală sau materială). Aceste disocieri sînt opera raționalismului critic. Ele întemeiază o „politică" a micrologiilor în viziunea lui Adorno. Ele trasează o linie de rezistență la „totalitarismul" prezent.

7

Notă despre sensurile lui „post"

lui Jessamyn Blau
Milwaukee, 1 mai 1985

Aş vrea să-ţi comunic cîteva observaţii destinate doar să evidenţieze anumite probleme vizînd termenul de „postmodern", fără să caute să le rezolve. Nu e vorba, prin asta, de a încheia dezbaterea, ci, mai curînd, de a evita anumite confuzii sau ambiguităţi. Mă voi mulţumi să notez trei puncte:

1. Mai întîi, opoziţia dintre postmodernism şi modernism sau Mişcarea modernă (1910-1945) în arhitectură. După Portoghesi, ruptura postmodernă constă în abrogarea hegemoniei acordate geometriei euclidiene, aşa cum a fost ea sublimată, de exemplu, în poetica plastică a „Stijl"-ului. Urmîndu-l pe Gregotti, diferenţa modernism-postmodernism ar fi mai bine caracterizată prin însuşirea următoare: dispariţia legăturii strînse care asocia proiectul arhitectural modern cu ideea unei realizări progresive a emancipării sociale şi individuale la scara umanităţii. Arhitectura postmodernă se vede condamnată să dea naştere la mici modificări, într-un spaţiu pe care-l moşteneşte de la modernitate, şi să abandoneze o reconstrucţie

globală a spațiului locuit de către umanitate. În acest sens, perspectiva este deschisă atunci către un vast peisaj: nu mai există orizont de universalitate sau de universalizare, de emancipare generală, oferit ochiului omului postmodern și cu deosebire celui al arhitectului. Dispariția Ideii unui progres în rațională și libertate ar explica un anumit „ton", un stil sau un mod specific al arhitecturii postmoderne. Aș spune: un fel de „bricolaj"; abundența citărilor de elemente împrumutate de la stiluri sau perioade anterioare, clasice sau moderne; puținul de considerație acordat mediului înconjurător etc.

O remarcă la acest aspect: „post-" din „postmodernism" este înțeles aici în sensul unei simple succesiuni, al unei secvențe diacronice de perioade, în care fiecare este pentru ea însăși clar identificabilă. „Post-", indică ceva asemănător unei conversiuni: o nouă direcție după cea precedentă.

Or, această idee a unei cronologii liniare este perfect „modernă". Ea aparține deopotrivă creștinismului, cartezianismului, iacobinismului: deoarece noi inaugurăm ceva complet nou, trebuie deci să repunem acele orologiului la zero. Ideea însăși de modernitate este strict corelată cu principiul că este posibil și necesar să rupem cu tradiția și să instaurăm o manieră de a trăi și de a gîndi absolut nouă.

Bănuim astăzi că această „ruptură" este mai degrabă o manieră de a uita sau de a reprima trecutul, adică de a-l repeta, decît una de a-l depăși.

Aș spune că citarea de elemente venite din arhitecturi anterioare în „noua" arhitectură ține de o procedură analoagă utilizării de resturi diurne provenite din viața trecută în travaliul visului, așa cum îl descrie Freud în *Traumdeutung*. Acest destin de repetiție și/sau de citare, fie că este luat în sens ironic, cinic sau inept, este oricum evident atunci cînd avem în vedere curentele care domină în acest moment pictura sub numele de transavangardism, neoexpresionism etc. Voi reveni la aceasta puțin mai departe.

2. Plecînd astfel de la „postmodernismul" arhitectural, sînt condus la o a doua conotație a termenului „postmodern", de neînțelegerea căreia mărturisesc că nu sînt străin.

Ideea generală este trivială: putem să observăm și să stabilim un fel de declin în încrederea pe care occidentalii din ultimele două secole o acordă principiului progresului general al umanității. Această idee a unui progres posibil, probabil sau necesar, se înrădăcina în certitudinea că dezvoltarea artelor, a tehnologiilor, a cunoașterii și a libertăților ar fi profitabilă umanității, în ansamblul său. Fără îndoială, problema de a ști cine era subiectul cu adevărat victimă a lipsei de dezvoltare, săracul, sau muncitorul, sau incultul, a rămas pusă de-a lungul secolelor XIX și XX. Au existat, după cum știi, controverse, și chiar războaie, între liberali, conservatori și „stîngiști", în privința veritabilului nume pe care subiectul ce urma să fie ajutat să se emancipeze trebuia să-l poarte. Cu toate acestea, toate tendințele se întîlneau în aceeași credință că inițiativele, descoperirile, instituțiile nu au o oarecare legitimitate decît în măsura în care contribuie la emanciparea umanității.

După aceste din urmă două secole, am devenit mai atenți la semnele care indică o mișcare contrarie. Nici liberalismul, economic sau politic, nici diversele marxisme nu ies din aceste două secole sîngeroase fără a risca acuzația de crimă împotriva umanității. Putem să enumerăm o serie de nume proprii, nume de locuri, de persoane, date, capabile să ilustreze și să întemeieze suspiciunea noastră. Urmîndu-l pe Theodor Adorno, am utilizat numele de „Auschwitz" pentru a arăta cît de inconsistentă pare materia istoriei occidentale recente față de proiectul „modern" de emancipare a umanității. Ce fel de gîndire este oare capabilă să „depășească", în sensul de *aufheben*, „Auschwitz", situîndu-l într-un proces general, empiric și chiar speculativ, îndreptat către emanciparea universală? Există un fel de tristețe în *Zeitgeist*. El poate să se exprime prin atitudini reactive, chiar reacționare, sau prin utopii, dar

nu printr-o orientare care ar deschide în mod pozitiv o nouă perspectivă.

Dezvoltarea tehnoştiinţelor a devenit un mijloc de a spori neliniştea şi nu de a o domoli. Nu mai putem să numim progres această dezvoltare. Ea pare să se continue de la sine, printr-o forţă, o motricitate autonomă, independentă de noi. Ea nu răspunde cererilor născute din nevoile omului. Dimpotrivă, entităţile umane, individuale sau sociale, par mereu destabilizate de rezultatele dezvoltării şi de consecinţele lor. Vreau să spun: nu numai rezultatele materiale, ci şi cele intelectuale şi mentale. Ar trebui să spunem că umanitatea este în situaţia de a alerga după procesul de acumulare a noilor obiecte de practică şi de gîndire.

Ghiceşti cît de importantă şi de obscură e pentru mine problema de a şti care este raţiunea acestui proces de complexificare. S-ar spune că există un fel de destin, de destinare involuntară la o condiţie din ce în ce mai complexă. Cererile noastre de securitate, de identitate, de fericire, care provin din condiţia noastră imediată de fiinţe vii, şi chiar de fiinţe sociale, par astăzi fără nici o pertinenţă în faţa acestei constrîngeri de a complexifica, de a mediatiza, de a numeriza şi sintetiza orice obiect şi de a-i modifica scara. Sîntem, în lumea tehnoştiinţifică, asemeni lui Gulliver, cînd prea mari, cînd prea mici, niciodată la scara potrivită. În această perspectivă, exigenţa de simplitate apare în general, astăzi, ca o promisiune de barbarie.

Ar trebui să elaborăm, în acest punct, chestiunea următoare: umanitatea se divizează în două părţi. Una înfruntă sfidarea complexităţii, cealaltă, veche, teribila sfidare a supravieţuirii sale. Acesta este, poate, principalul aspect al eşecului proiectului modern, despre care îţi reamintesc că era valabil, în principiu, pentru umanitate în ansamblul său.

3. Al treilea punct, cel mai complex şi pe care ţi-l prezint cel mai succint. Problema postmodernităţii este şi,

sau în primul rînd, cea a expresiilor gîndirii: artă, literatură, filosofie, politică.

Se ştie că în domeniul artelor, de exemplu, şi mai precis în cel al artelor vizuale sau plastice, ideea dominantă este că astăzi s-a sfîrşit cu marea mişcare a avangardelor. S-a convenit, ca să spunem aşa, să se surîdă sau să se rîdă de avangarde, ce sînt considerate drept expresii ale unei modernităţi perimate.

Asemeni altora, nici eu nu iubesc termenul de avangardă, cu conotaţia sa militară. Observ totuşi că veritabilul proces al avangardismului a fost în realitate un fel de travaliu, lung, obstinat, pe deplin responsabil, orientat către cercetarea presupoziţiilor implicate în modernitate. Vreau să spun că, pentru a înţelege bine opera pictorilor moderni, să spunem de la Manet la Duchamp sau Barnett Newman, ar trebui să comparăm travaliul lor cu o *anamneză* în sensul terapeuticii psihanalitice. La fel cum pacientul încearcă să-şi elaboreze tulburarea sa prezentă, asociind în mod liber elemente aparent inconsistente cu situaţii trecute, ceea ce îi permite să descopere sensuri ascunse ale vieţii sale, ale comportamentului său – tot aşa se poate considera travaliul lui Cézanne, Picasso, Delaunay, Kandinsky, Klee, Mondrian, Malevitch şi în cele din urmă Duchamp, ca o „perlaborare" *(durcharbeiten)* efectuată de modernitate asupra propriului său sens.

Dacă abandonăm o asemenea responsabilitate, e sigur că ne condamnăm la repetarea fără nici o deplasare a „nevrozei moderne", a schizofreniei, a paranoiei etc. occidentale, sursă a nenorocirilor pe care le-am cunoscut timp de două secole.

Îţi dai seama că, astfel înţeles, „post-" din „postmodern" nu semnifică o mişcare de *come back*, de *flash back*, de *feed back*, adică de repetare, ci un proces în *„ana-"*, un proces de analiză, de anamneză, de anagogie şi de anamorfoză, care elaborează o „uitare iniţială".

8

Bilet pentru un nou decor

lui Thomas Chaput
Roma, 12 aprilie 1985

Gîndirea şi acţiunea secolelor XIX şi XX sînt guvernate de Ideea emancipării umanităţii. Această Idee se elaborează la sfîrşitul secolului XVIII în filosofia Luminilor şi în Revoluţia franceză. Progresul ştiinţelor, al tehnicilor, al artelor şi al libertăţilor politice va elibera umanitatea întreagă de ignoranţă, de sărăcie, de incultură, de despotism şi nu va face numai oameni fericiţi, ci, graţie mai ales Şcolii, cetăţeni luminaţi, stăpîni pe destinul lor.

Din această sursă se nasc toate curentele politice ale ultimelor două secole, cu excepţia reacţiei tradiţionale şi a nazismului. Între liberalismul politic, liberalismul economic, marxisme, anarhisme, radicalismul celei de-a III-a Republici, socialisme, divergenţele, chiar violente, cîntăresc puţin pe lîngă unanimitatea care domneşte în privinţa scopului de atins. Promisiunea libertăţii este pentru toţi orizontul progresului şi legitimarea sa. Toate conduc sau cred că conduc la o umanitate transparentă sieşi, la o cetăţenie mondială.

Aceste idealuri sînt în declin în opinia generală a ţărilor zise dezvoltate. Clasa politică continuă să ţină discursuri

după retorica emancipării. Dar ea nu reușește să cicatrizeze rănile care au fost provocate idealului „modern" vreme de aproape două secole de istorie. Nu absența de progres, ci, dimpotrivă, dezvoltarea tehnoștiințifică, artistică, economică și politică a făcut posibile războaiele totale, totalitarismele, distanța crescîndă între bogăția Nordului și sărăcia Sudului, șomajul și „noua sărăcie", deculturația generală odată cu criza Școlii, adică a transmiterii cunoașterii, și izolarea avangardelor artistice (iar astăzi, pentru o vreme, renegarea lor).

Putem să dăm nume tuturor acestor răni. Ele presară cîmpul inconștientului nostru ca tot atîtea obstacole secrete în calea liniștitei perpetuări a „proiectului modern". Sub pretextul salvgardării acestuia, în Germania, bărbații și femeile din generația mea au impus copiilor lor, în ultimii patruzeci de ani, tăcerea asupra „interludiului nazist". Această interdicție opusă anamnezei e valabilă ca simbol pentru întreg Occidentul. Poate să existe progres fără anamneză? Anamneza conduce, printr-un dureros travaliu, la elaborarea doliului atașamentelor, al afecțiunilor de tot felul, iubiri și terori, care sînt asociate acestor nume. Am admirat, cînd autoritatea federală a săpat în utopicul gazon din Mall, la Washington, sumbra tranșee iluminată cu lumînări și care se cheamă „Monumentul morților din Vietnam". Pentru moment, nu ne aflăm decît în stadiul unei melancolii vagi, „fin de siécle", inexplicabilă în aparență.

Acest declin al „proiectului modern" nu este totuși o decadență. El se însoțește cu dezvoltarea cvasi-exponențială a tehnoștiinței. Or, nu există, și nu va mai exista vreodată, pierdere și recul în cunoștințe și priceperi, doar dacă nu e distrusă umanitatea. Este o situație originală în istorie. Ea traduce un vechi adevăr care se năruie astăzi cu o evidență aparte. Niciodată descoperirea științifică sau tehnică nu a fost subordonată unei cereri născute din nevoile umane. Ea a fost pusă mereu în mișcare de o dina-

mică independentă de ceea ce oamenii pot aprecia ca preferabil, profitabil, confortabil. Şi aceasta, pentru că dorinţa de pricepere şi de cunoaştere este incomensurabilă cu cererea de beneficiu care poate fi sperat din sporirea lor. Umanitatea s-a aflat mereu în urmă cu capacităţile de înţelegere, „ideile", şi cu cele de acţiune, „mijloacele", ce rezultă din invenţii, descoperiri, cercetări şi întîmplări.

Astăzi, trei fapte sînt demne de remarcat: fuziunea tehnicilor şi a ştiinţelor în enormul aparat tehnoştiinţific; revizuirea, în toate ştiinţele, nu numai a ipotezelor, ci chiar a „paradigmelor", a modurilor de raţionare, a logicilor considerate ca „naturale" şi imprescriptibile: paradoxurile abundă în teoria matematică, fizică, astrofizică, biologică; în sfîrşit, transformarea calitativă adusă de tehnologiile noi: maşinile din ultima generaţie efectuează operaţii de memorie, de consultare, de calcul, de gramatică, de retorică şi de poetică, de raţionare şi de judecată (expertiză). Ele sînt proteze de limbaj, adică de gîndire, sumare încă, dar chemate să se rafineze în următoarele decenii, cînd logicielele lor vor fi pe măsura complexităţii logicilor utilizate în cercetările de vîrf.

A devenit evident, mai tîrziu, că eforturile făcute de avangardele artistice de mai bine de un secol încoace se înscriu într-un proces paralel de complexificare. Aceasta are ca obiect sensibilităţile (vizuale, auditive, motrice, de limbaj) şi nu priceperile sau cunoştinţele. Dar forţa filosofică sau, dacă vrem, puterea de reflecţie pe care aceste eforturi o comportă, nu este mai redusă, în ordinea receptivităţii şi a „gustului", decît cea a tehnoştiinţei în materie de inteligenţă şi de practică.

Ceea ce se schiţează, astfel, ca un orizont pentru secolul tău, este sporirea complexităţii în majoritatea domeniilor, inclusiv în „modurile de viaţă", în viaţa cotidiană. Iar, prin aceasta, este circumscrisă o sarcină decisivă: a face umanitatea aptă să se adapteze la mijloace, foarte complexe, de a simţi, de a înţelege şi de a face, care exced ceea ce ea cere.

Această sarcină implică cel puțin rezistența la simplism, la sloganele simplificatoare, la cererile de claritate și de facilitate, la dorințele de restaurare a valorilor sigure. Se observă deja că simplificarea este barbară, reactivă. „Clasa politică" va trebui, trebuie deja, să aibă în vedere această exigență, dacă nu vrea să cadă în desuetudine sau să antreneze, odată cu sine, umanitatea în pierderea sa.

Un nou decor se instalează încet-încet. În linii mari: cosmosul este reziduul unei explozii; cioburile se împrăștie încă sub efectul deflagrației inaugurale; astrele arzînd transmutează elementele; zilele lor sînt numărate; cele ale soarelui, de asemenea; șansa ca sinteza primelor alge să fi avut loc în apa de pe Pămînt era infimă; Omul este și mai puțin probabil; cortexul său este organizarea materială cea mai complexă din cîte se cunosc; mașinile pe care le produce sînt o extensiune a sa; rețeaua pe care ele o vor forma va fi ca un al doilea cortex, mai complex; ea va avea de rezolvat problemele de evacuare a umanității în altă parte, înaintea morții soarelui; trierea între cei care vor putea pleca și cei care sînt hărăziți imploziei a început deja, pe criteriul „subdezvoltării".

Ultimă atingere adusă narcisismului umanității: ea este în serviciul complexificării. Acest decor este montat în inconștientul tinerilor, de pe acum. În al tău.

9

Glosă despre rezistență

lui David Rogozinski
Praga, 21 iunie 1985

Într-un text intitulat „Corpul interpus" (îl vei găsi în *Passé-Présent*, nr. 3, aprilie, 1984), Claude Lefort comentează romanul *1984* al lui Orwell sub două aspecte principale.

Spre deosebire de majoritatea comentatorilor, el refuză să neglijeze scriitura cărții. Orwell nu expune o critică teoretică a birocrației. Romanul totalitarismului împlinit nu înlocuiește o teorie politică. Scriind o operă literară, Orwell sugerează că critica nu este un gen capabil să reziste influenței birocratice. Există mai degrabă între ele o afinitate sau o complicitate. Amîndouă caută să exercite un control complet asupra domeniului la care se raportează fiecare. Scrierea literară, dimpotrivă, pentru că reclamă o lipsă, scrierea artistică, nu poate coopera, nici măcar involuntar, la un proiect de dominație sau de transparență integrală.

La Orwell, această rezistență se înscrie mai întîi, în mod manifest, în genul romanesc și în modul narativ din *1984*. Lumea lui Big Brother nu este analizată, ci povestită. Or, cum nota Walter Benjamin, naratorul este întotdeauna

implicat în ceea ce povestește, în timp ce teoreticianul, în principiu, nu trebuie să se implice în elaborarea conceptuală a obiectului său.

În *1984*, implicarea narațiunii în istorie este cu atît mai profundă cu cît autorul romanului este înlocuit cu cel al jurnalului intim. Sub pana eroului, Winston, care își scrie jurnalul, lumea birocrației desăvîrșite ajunge la cititorul lui Orwell încărcată cu greutatea grijilor cotidiene, decupată prin cadrul vieții subiective care nu va cunoaște niciodată totalitatea, infiltrată de reverii, de vise, de fantasme, adică de formațiunile cele mai specifice ale inconștientului.

Decizia de a scrie un jurnal intim este un prim act de rezistență. Totuși, textul care se scrie pe ascuns demonstrează că universul secret al lui Winston, necunoscut lui însuși și pe care îl descoperă astfel parțial, nu este reprimat din exterior de către ordinea birocratică. El este atras de aceasta prin aceeași mișcare prin care se revelează autorului jurnalului; el este, în cele din urmă, exploatat în această ordine, în sensul însuși în care se exploatează o informație, grație unor afinități, unor vulnerabilități neașteptate, unor lapsusuri care iau naștere în dragostea lui Winston pentru Julia, care îl iubește, și în prietenia sa pentru O'Brien, care îl spionează și îl trădează.

Punînd în lumină aceste granițe în care intimul și publicul se întrepătrund, povestirea lui Orwell, subliniază Lefort, dovedește că dominația nu se exercită în totalitate decît în măsura în care intră în simbioză cu pasiunile specifice ale celor asupra cărora ea apasă. Și că principala slăbiciune prin care ea le obține supunerea nu rezidă în teama lor de a muri, ci în terorile secrete cărora fiecare, în felul său, a trebuit și trebuie să le plătească prețul pentru a deveni un om.

Acestea fiind spuse, și aici prelungesc puțin pentru tine comentariul lui Claude Lefort, una este să concepi acest tip de insinuare a stăpînului în sclav și cu totul altceva să

o faci simțită. Pentru a o face simțită cititorului, nu e de-ajuns să o reprezinți, ca într-un tablou. E nevoie ca acea combinație dintre rezistență și înfrîngere să aibă loc direct în scriere. Trebuie ca scrierea să facă asupra ei înseși, în detaliul său, în neliniștea cuvintelor care vin și care nu vin, în ospitalitatea sa față de contingența verbului, același travaliu de explorare a propriei sale slăbiciuni și a propriei sale energii pe care îl face munca lui Winston în fața insidioasei amenințări totalitare.

Adversarul și complicele scrierii, Big Brother-ul său (sau, mai degrabă, O'Brien-ul său) este limba, vreau să spun nu numai limba maternă, ci și moștenirea de cuvinte, de figuri de stil și de opere pe care o numim cultură literară. Se scrie împotriva limbii, dar în mod necesar cu ea. A spune ceea ce ea știe deja să spună, aceasta nu înseamnă a scrie. Se vrea să se spună ceea ce ea nu știe să spună, dar pe care trebuie să-l poată spune, se presupune. Ea este violată, sedusă, se introduce în ea un idiom pe care nu l-a cunoscut. Cînd a dispărut dorința însăși ca ea să poată spune altceva decît ceea ce știe să spună, cînd limba este simțită ca impenetrabilă, inertă și zădărnicind orice scriere, ea se numește Novlimbă.

Ne putem îndoi că această supunere necondiționată a scrierii față de limbă este doar posibilă. Fie și numai pentru a descrie această stare de extenuare a scrierii, momentul său „1984", mai trebuie să scriem, să punem încă o dată la încercare dubla rezistență a ceea ce a fost deja spus față de ceea ce nu a fost încă spus și a cuvintelor care vor să advină față de cele care sînt fixate.

Din faptul că nu se poate eluda momentul scrierii rezultă aporia următoare. Chiar atunci cînd totalitarismul a învins și cînd ocupă întreg spațiul, el nu este complet împlinit decît dacă a eliminat contingența incontrolabilă a scrierii. El trebuie deci să renunțe la a se scrie, în sensul pe care încerc să-l discern (pe urmele altora). Or, dacă rămîne nescris, el nu este total. Dar, încercînd să se scrie,

trebuie să cedeze, odată cu scrierea, o regiune, cel puțin, în care neliniștea, lipsa, „idioția" își fac simțită prezența. Iar, prin aceasta, el renunță la a incarna totalitatea și chiar la faptul de-a o controla.

Ceea ce este în joc în această aporie este soarta hărăzită evenimentului. Asemeni teoriei care, în mod ipotetic, își ține capul deasupra apei timpului, birocrația totalitară vrea să țină evenimentul sub autoritatea sa. Atunci cînd ceva se întîmplă, este aruncat la coșul de gunoi (al istoriei sau al spiritului). El nu este scos de acolo decît dacă evenimentul poate să ilustreze justețea opiniilor stăpînului sau să zdrobească greșelile răzvrătiților. Din el se face un exemplu. Cît privește sensul, el este fixat în doctrină (Orwell ura doctrinarii). Gardianul sensului nu are nevoie să se alimenteze din eveniment decît pentru a-l cita să compară în procesul pe care doctrina îl intentează realului. Nu trebuie să se întîmple decît ceea ce este anunțat că trebuie să se întîmple. Promisul și respectatul sînt la paritate.

În opoziție cu această crimă a clipei și a singularității, amintește-ți scurtele proze care compun *Sens unic* și *Copilărie berlineză* ale lui Walter Benjamin și pe care Theodor Adorno le-ar fi numit „micrologii". Ele nu descriu evenimente ale copilăriei, ci surprind copilăria evenimentului, îi consemnează insesizabilul. Ceea ce face un eveniment din întîlnirea unui cuvînt, a unui miros, a unui loc, a unei cărți, a unui chip, nu este noutatea sa comparată cu cea a altor „evenimente", ci faptul că are o valoare de inițiere în el însuși. Asta n-o aflăm decît mai tîrziu. El a deschis o rană în sensibilitate. Știm asta pentru că s-a redeschis de atunci și se va redeschide, ritmînd o temporalitate secretă, neobservată poate. Această rană a provocat intrarea într-o lume necunoscută, dar fără a o face vreodată cunoscută. Inițierea nu inițiază în nimic, ea începe.

Se luptă împotriva cicatrizării evenimentului, împotriva clasării lui în categoria „copilăriilor", pentru a-i păstra inițierea. O asemenea luptă este cea pe care o poartă

scrierea împotriva Novlimbii birocratice. Aceasta din urmă trebuie să șteargă minunea că se întîmplă (ceva). Guerila dragostei împotriva codului sentimentelor are aceeași miză, salvarea clipei contra obișnuinței și conotatului.

Voi adăuga, pentru a face dreptate lui Nov- din Novlimbă, dar și pentru a repune totalitarismul real (în 1984) pe picioarele sale, care nu sînt politice, ci economice și mass-mediatice, voi adăuga: și, de asemenea, salvarea clipei contra inovației, acest alt mod al deja spusului. Inovația este de vînzare. A vinde înseamnă a anticipa distrugerea obiectului prin folosirea sau prin uzarea lui și a anticipa scopul raportului comercial prin achitarea prețului. Cînd sîntem chit, nu s-a petrecut nimic, ne despărțim. Vom putea doar să *re*-începem. Negoțul noului nu lasă mai multe urme, nu deschide mai multe răni, decît oricare alt negoț.

Ajung acum la al doilea aspect pe care Claude Lefort îl pune în lumină în *1984* : corpul. Lefort surprinde priviri, gesturi, atitudini care pun în continuitate realitatea povestită de Orwell cu trecutul pe care și-l amintește Winston și cu visele sale. Relațiile prezente ale eroului cu O'Brien și cu Julia sînt țesute astfel cu viața sa de copil și cu imaginea mamei sale.

Sub numele de corp, Lefort desemnează cele două entități pe care Merleau-Ponty încerca să le gîndească împreună în *Vizibilul și invizibilul:* nodul care înnoadă simțitorul cu simțitul, chiasma sensibilității, corp fenomenologic; dar și organizarea ascunsă, specifică a spațiului și a timpului, fantasma, corpul psihanalitic. Corpul care se unește cu lumea, din care el este, pe care o face și care îl face; dar și corpul care se retrage din lume, în noaptea a ceea ce a pierdut ca să se nască din ea.

Este vorba, în ambele cazuri, de un idiom, de o manieră absolut singulară, intraductibilă, de a descifra ceea ce se întîmplă. Punctul de vedere, punctul de ascultare,

punctul de atingere, punctul de aromă prin care cele sensibile îmi aduc atingere este netransferabil în spațiu-timp. Numim această singularitate a rezonanței „existență". În limbaj, ea ține de deictici: eu, acesta, acum, aici etc.; ea se semnalează prin ei. Totuși, această experiență sau existență poate fi împărțită în intranzitivitatea sa. Punctul *tău* de ascultare, de atingere etc., nu va fi niciodată al meu, iar enigma orbitoare a lumii existențelor constă în faptul că singularitățile sînt prezente în ea la plural și că ele nu încetează să se întîmpine unele pe altele prin aceste fragile antene sensibile, prin această tatonare de furnică.

Dar în această întîmpinare, iubirea face excepție. Ea reclamă permeabilitatea și supunerea cîmpului meu de perspectivă la al tău. De aici, încercarea interminabilă a unui alt idiom sensibil și acest vertij în care al meu și al tău se estompează, caută să se schimbe, rezistă, se descoperă. Aceasta este ceea ce anunță nuditatea, vreau să spun: nudul în doi. Iar în limbaj, bolboroselile îndrăgostiților, o încercare de idiom comun, netransmisibil totuși, născut din acea gură-la-gură a celor două voci.

Cealaltă linie a corpului trasată de Orwell și pe care o urmează Lefort este fantasma, adică trecutul de teroare marcat și mascat în prezență, consemnat înainte de a fi resimțit, ordonator secret al afectelor. Ea trasează linia de cea mai mare slăbiciune. La Winston, este fobia șobolanilor, fantasmă pe care o detectează O'Brien și prin înscenarea căreia face să cedeze rezistența lui Winston.

Slăbiciune în raport cu ce? După ce măsură de forță? Fantasma este idiomul care se vorbește în idiomul pe care eu îl vorbesc. Ea vorbește mai încet decît mine. Ea vrea să spună ceva ce eu nu vreau și pe care nu-l spun. Este o singularitate mai familiară și mai stranie în același timp, decît punctul meu de sensibilitate. Ea îl determină, mă face orb și surd la ceea ce este totuși vizibil și sonor, alergic la inofensiv, mă face să mă delectez acolo unde canoanele culturii prescriu oroarea sau rușinea. Slăbiciune, deci, în

raport cu norma, înfrîngere în raport cu comunicabilitatea.

Urmînd această dublă linie a corpului, adîncind-o, stăpînul birocratic (sau stăpînul negociator) poate să obțină de la răzvrătiți ca ei să se „dea" unii pe alții la poliția sa. Ei au întîmpinat împreună evenimentul în valoarea sa inițiatică, au înaintat împreună, pe dibuite, în labirintul sensibilităților, al senzualităților și al cuvintelor goale, și-au revelat unul altuia și fiecare sieși figurile cele mai devoratoare care îi guvernează. „Dîndu-și" (ce cuvînt) obiectul dragostei sale lui Big Brother, amantul nu trădează numai ceea ce sînt amîndoi, ci și ceea ce ei nu sînt, ceea ce le lipsește, defectul lor. Recunoașterea înfrîngerii este delațiunea cea mai prețioasă. Ea furnizează stăpînului o informație și mijlocul de a o obține. Un act se înscrie în mod pozitiv în realitate, i se poate întotdeauna arhiva urma. Dar ceea ce așteaptă în fiecare, ceea ce speră și disperă, e ceva ce nu poate fi surprins și înmatriculat. În aceasta rezidă adevărata crimă, înaintea oricărui act criminal.

Inconștientul trebuie să fie confesat și declarat. La confesiune, Satan vorbește limba lui Dumnezeu, iar Kamenev pe cea a lui Stalin. Cauza poate să fie stabilită, diferendul dintre idiom și normă redus la un mic litigiu. Că, pînă la urmă, criminalul plătește sau nu, este lipsit de importanță. Contează că s-a restabilit prin mărturisire și prin declarație publică, fie și falsificate, integritatea și unicitatea limbii de comunicare. Orice mărturisire întărește Novlimba, pentru că ea aduce și comportă renunțarea la puterile limbajului, stingerea diferendelor și anularea evenimentului legat de ele. Novlimba nu lasă loc pentru idiomuri, la fel cum presa și mass-media nu lasă loc pentru scriere. Pe măsură ce Novlimba se întinde, cultura decade. *Basic language* este limbajul supunerii și al uitării.

Aceasta e o temă devenită trivială începînd cu Procesele anilor treizeci. Mai puțin trivială mașinăria de renegare pe care o imaginează Orwell. Căci ea acționează prin

iubire și prin scriere, prin ceea ce iubirea și scrierea îndrăznesc să dezvăluie și numai ele pot să trădeze, singularitatea de nenumit. Hrușciov spunea că tot secretul G.P.U.-ului pentru a smulge mărturisirea era: bătaie, bătaie și iar bătaie. Orwell imaginează un despotism care nu torturează (numai) nevoia, ci care seduce dorința. Că se întîmplă așa ici sau colo, rămîne de discutat. Fapt e că, la Orwell, pe această linie de extremă slăbiciune se pune la încercare ultima rezistență și se joacă soarta unei veritabile republici.

Spun republică pentru a te introduce aici într-o ultimă reflecție. E un loc comun faptul că nu ne aflăm, în 1984, în situația promisă de Orwell. Negarea este grăbită. Este adevărat, cel puțin pentru Occident, dacă înțelegem această situație într-un sens strict politologic sau sociologic. Dar dacă sîntem atenți la generalizarea limbajelor binare, la ștergerea diferenței dintre aici-acum și acolo-atunci, ce rezultă din extinderea telerelațiilor, la uitarea sentimentelor în beneficiul strategiilor, concomitentă cu hegemonia negoțului, vom vedea că amenințările care apasă datorită acestei situații, a noastră, asupra scrierii, asupra iubirii, asupra singularității sînt, în natura lor profundă, înrudite cu cele descrise de Orwell.

Și cred, odată cu Claude Lefort, că eliminînd cu prea multă ușurință romanul lui Orwell, se repetă pe un ton și într-un gen, desigur, diferite, dar se repetă, eliminarea mărturiei lui Winston, jurnalul său și restul, de către reprezentantul sistemului. Există cu adevărat astăzi o amenințare de aceeași natură, dintre ale cărei simptome face parte și această eliminare. Ceea ce o face apăsătoare este, în bloc sau una peste alta, impactul democrațiilor mediatice (contrariul republicii), al tehnoștiințelor lucrînd cu și asupra limbajului, al competiției economice și militare mondiale, al declinului general al idealurilor „moderne".

Modernitatea, de cel puțin două secole încoace, ne-a învățat să dorim extinderea libertăților politice, a știin-

ţelor, a artelor şi a tehnicilor. Ea ne-a învăţat să legitimăm această dorinţă pentru că acest progres, spunea ea, trebuia să emancipeze umanitatea de despotism, de ignoranţă, de barbarie şi de mizerie. Republica este umanitatea cetăţeană. Acest progres se continuă astăzi, sub numele, mai ruşinos, de dezvoltare. Dar a devenit imposibil să se legitimeze dezvoltarea prin promisiunea unei emancipări a umanităţii întregi. Această promisiune nu a fost ţinută. Sperjurul nu se datorează uitării promisiunii, dezvoltarea însăşi interzice respectarea ei. Neo-alfabetismul, sărăcirea popoarelor Sudului şi a lumii a treia, şomajul, despotismul opiniei şi, deci, prejudecăţile repercutate prin mass-media, legea că e bun ceea ce e performant – toate acestea nu se datorează lipsei de dezvoltare, ci dezvoltării. De aceea nu mai îndrăznim să-i spunem progres.

Promisiunea de emancipare era reamintită, apărată, expusă de mari intelectuali, această categorie născută din Lumini, păzitoare a idealurilor Republicii. Cei care au vrut astăzi să perpetueze această sarcină altfel decît sub forma unei rezistenţe minime la toate totalitarismele şi care au desemnat în mod imprudent cauza justă în conflictul dintre idei sau dintre puteri, toţi acei Chomsky, Negri, Sartre, Foucault, s-au înşelat în mod dramatic. Semnele idealului s-au tulburat. Un război de eliberare nu anunţă că umanitatea continuă să se emancipeze, nici deschiderea unei pieţe noi că ea se îmbogăţeşte, iar şcoala nu mai formează cetăţeni, ci cel mult profesionişti. Ce legitimare putem noi, deci, să oferim pentru continuarea dezvoltării?

Adorno înţelege mai bine decît majoritatea succesorilor săi tristeţea de care vorbesc. El o asociază prăbuşirii metafizicii şi, fără îndoială, declinului unei idei a politicii. El se întoarce către artă nu pentru a calma această tristeţe, evident implacabilă, ci pentru a face din ea un martor şi, aş spune eu, pentru a salva onoarea. Ceea ce face romanul lui Orwell.

Nu spun că linia de rezistenţă trasată de opera lui Orwell nu pune probleme. Dimpotrivă, mai degrabă. Recursul la

idealurile moderne reclama universalitatea raţiunii. Ideile se argumentează, iar argumentele conving. Or, raţiunea este în principiu universal împărţită. Exact cum nu se întîmplă, am văzut, în cazul corpului, mai ales al corpului inconştient, dacă pot să spun aşa, care ne închide pe fiecare dintre noi într-un secret netransmisibil.

De aceea mi se pare necesar să prelungim linia corpului în linia scrierii. Truda de a scrie este înrudită cu travaliul iubirii, dar ea înscrie urma evenimentului iniţiatic în limbaj, oferindu-l astfel partajului, dacă nu partajului cunoaşterii, cel puţin celui al unei sensibilităţi pe care poate şi trebuie să o considere comună.

Că scrierea – sau „arta", deoarece, ai înţeles asta, se poate scrie la fel de bine pe toate suporturile (inclusiv electronice) – este o linie de rezistenţă, o dovedeşte o mulţime de semne negative. E suficient să reamintim soarta pe care totalitarismele politice au rezervat-o „avangardelor" zise istorice. Sau să observăm în pretinsa „depăşire" a avangardismului astăzi, înarmată cu pretextul revenirii la comunicarea cu publicul, dispreţul pentru responsabilitatea rezistenţei şi a mărturiei, pe care avangardele o asumaseră vreme de un secol.

Problemele create de rezistenţa despre care îţi vorbesc nu fac decît să apară. Avem, vei avea, de elaborat aceste probleme. Vreau să-ţi spun doar atît: urmînd această linie, nu ne închidem într-un turn de fildeş, nu întoarcem spatele noilor mijloace de expresie cu care ne dotează ştiinţele şi tehnicile contemporane. Căutăm, dimpotrivă, cu ele şi prin ele, să mărturisim pentru ceea ce contează cu adevărat, copilăria întîlnirii, ospitalitatea faţă de minunea că se întîmplă (ceva), respectul pentru eveniment. Nu uita că ai fost şi eşti tu însuţi aceasta, minunea întîmplată, evenimentul respectat, copilăria amestecată a părinţilor tăi.

10

Adresă cu privire la cursul filosofic

lui Hugo Vermeren
Nanterre, 20 octombrie 1984

Dacă ar fi să mă iau după prospectul Întîlnirilor „Şcoală şi filosofie", pe care mi l-a dat tatăl tău, miza fixată reflecţiei noastre este cea a formării filosofice a dascălilor, admiţînd că „a educa şi a instrui sînt acte filosofice". Cîteva cuvinte pentru fiu.

Nu ştiu ce înseamnă „act filosofic". Voi da cuvîntului *act* un sens strict, care îl opune potenţei. Şi voi spune că filosofia nu este o entitate, o potenţă, un „corp" de cunoaştere, de priceperi, de simţiri, ci ea este numai în act. Îţi mărturisesc că a educa şi a instrui nu mi se par a fi „acte filosofice" mai mult sau mai puţin decît a chefui sau a arma o navă. Filosofia nu este un teren decupat în geografia disciplinelor. Ştim cu toţii asta.

Spun „curs filosofic" la fel cum se spune „cursul timpului". Ştim că în jurul cuvîntului *formare, Bildung*, şi deci în jurul pedagogiei şi al reformei, se joacă în reflecţia filosofică, de la Protagoras şi Platon, de la Pitagora încoace, o partidă majoră. Ea are ca presupoziţie ideea că spiritul oamenilor nu le este dat cum trebuie şi că e nevoie să fie re-format. Monstrul filosofilor este copilăria. Dar ea este

și complicele lor. Copilăria le spune că spiritul nu este dat. Dar că el este posibil.

A forma înseamnă că un dascăl vine să ajute spiritul posibil, în așteptare, în copilărie să se împlinească. Cunoști cercul vicios: dar dascălul însuși? Cum s-a emancipat de monstruozitatea sa copilărească? Să educi educatorii, să reformezi reformatorii: să urmărești aporia de la Platon, prin Kant, pînă la Marx. Trebuie să spunem ca și în cazul psihanalizei: la fel cum a existat o autoanaliză fondatoare, a existat și o autoformare fondatoare? Un autodidact tată al tuturor didacticilor?

O diferență a filosofilor față de psihanaliști este că au mulți tați, mult prea mulți pentru a admite o paternitate. În schimb, filosofarea este mai întîi o autodidactică.

Asta vreau să spun în primul rînd prin curs filosofic. Nu poți să fii un dascăl, ca să stăpînești acest curs*. Nu poți să expui o problemă fără să te expui la ea. A chestiona un „subiect" (formarea, de exemplu) fără a fi chestionat de către el. Deci, fără a reînnoda cu acest anotimp al copilăriei, care este cel al posibililor spiritului.

Trebuie să re-începem. Nu poate fi filosof spiritul, inclusiv spiritul profesorului de filosofie, care sosește înarmat asupra întrebării și care, în clasă, nu începe, nu reia cursul de la început. Știm cu toții, în primul rînd, că acest travaliu trebuie să aibă loc cu ocazia oricărei întrebări sau a oricărui „subiect" și, în al doilea rînd, că a începe nu înseamnă a o lua genealogic (ca și cum genealogia, și îndeosebi diacronia istorică, nu ar ridica întrebări). Monstrul copil nu este tatăl omului, el este în mijlocul omului de-cursul său, deriva sa posibilă, amenințătoare. Se începe întotdeauna de la mijloc. De aceea proiectul unui *cursus* filosofic, proiect împrumutat de la științele exacte, pare hărăzit eșecului.

La fel, „autodidact" nu înseamnă că nu înveți nimic de la alții. Ci numai că nu înveți nimic de la ei, dacă nu te

* Lyotard exploatează aici dubla semnificație a termenului *maître*, „*dascăl*", dar și „*stăpîn*" (n. trad.).

învață să te dezveți. Cursul filosofic nu se propagă așa cum se transmite o cunoștință. Prin achiziție.

Aceasta e clar în cazul lecturii filosofice, care furnizează esențialul în conversația pe care o avem cu noi înșine despre un „subiect". Această lectură nu este filosofică pentru că textele citite sînt filosofice, ele pot să fie la fel de bine ale unor artiști, savanți sau oameni politici, și se pot citi texte fără a filosofa, ea nu este (filosofică) decît dacă este autodidactică. Decît dacă este un exercițiu de deconcertare în raport cu textul, un exercițiu de răbdare. Lungul curs al lecturii filosofice nu învață numai ceea ce trebuie citit, ci și că nu terminăm de citit, că nu facem decît să începem, că nu am citit ceea ce am citit. Ea este un exercițiu al ascultării.

A se forma în ascultare în lectură înseamnă a se forma pe de-a-ndoaselea, a-și pierde forma cea bună. A reexamina presupozițiile, subînțelesurile, în text și în lectura textului. Esențialul a ceea ce noi numim elaborare, care însoțește și etalează ascultarea răbdătoare, constă în această anamneză, în cercetarea a ceea ce rămîne încă negîndit în timp ce e gîndit deja. De aceea elaborarea filosofică nu are nici un raport cu teoria, nici experiența acestei elaborări cu achiziția unei cunoașteri (matem). Și de aceea rezistența pe care o întîlnim în travaliul de ascultare și de anamneză este de o altă natură decît cea care se poate opune transmiterii de cunoștințe.

Acest curs lucrează numita realitate. El îi decapează criteriile. El o suspendă. Dacă unul din principalele criterii ale realității și ale realismului este cîștigarea de timp, așa cum este, mi se pare, cazul astăzi, atunci cursul filosofic nu este conform cu realitatea de astăzi. Dificultățile noastre de profesori de filosofie țin esențialmente de exigența răbdării. Că trebuie să suportăm faptul că nu progresăm (în mod calculabil, aparent), că nu facem decît să începem mereu, aceasta este contrar valorilor ambiante de prospectivă, de dezvoltare, de orientare, de performanță,

de viteză, de contract, de execuție, de satisfacție. Îmi amintesc, de pe vremea cînd predam în învățămîntul secundar, de această constantă: eram „înecați", și eu și elevii, de-a lungul întregului trimestru întîi. Cursul începea, sau, mai degrabă, începutul începea, cu cei scăpați în ianuarie. Trebuia, trebuie să îndurăm copilăria gîndirii. Știu, „condițiile", cum se spune, nu mai sînt aceleași. Ajung și aici.

Nu te învăț nimic (în ipoteză). Știm cu toții, cursul de filosofie e la același preț cu cursul filosofic. La prețul de a transmite, pe temele impuse sau nu de programă, nu numai exemple ale acestui travaliu de reîncepere extrase din bibliografia filosofică, sau semne ale aceluiași travaliu împrumutate din istoria științelor, a tehnicilor, a artelor, a politicilor – deci nu numai de a face cunoscute aceste exemple și aceste semne, prezentîndu-le ca acel ceva despre care este vorba, ca referenții discursului școlar, ci și de a înscrie travaliul de ascultare, de anamneză, de elaborare direct în clasă, în mod pragmatic. De a-l înscrie „actualmente" în mica lume a numelor proprii unde, vreme de două ore, se joacă miza cursului în ziua respectivă. Și că miza este întotdeauna tocmai faptul că acest travaliu de gîndire are loc, are curs, în clasă, aici și acum.

Această exigență nu este „pedagogică". Ea nu determină nici o metodă de învățămînt, nici o strategie a dascălului. Nici chiar un stil sau un ton de predare. Nu există în asta nici o știință. Dimpotrivă: din aceea că cursul filosofic are loc în cursul de filosofie, rezultă că fiecare clasă, fiecare ansamblu de nume, de date, de locuri, își elaborează idiomul său, idiolectul în care se face acest travaliu. Există o afinitate a autodidactului cu idiolectul.

Această singularitate a cursului de filosofie, vreau să spun: în acest curs și care îi marchează cursul, este aceeași cu cea care marchează cursul filosofic. Vreau să spun: a scrie un text filosofic, singur la biroul său (sau mergînd...), antrenează exact același paradox. Se scrie înainte de a ști

ce e de spus și cum și pentru a o afla, pe cît posibil. Scrierea filosofică este în avans față de ceea ce ar trebui să fie. Asemeni unui copil, ea este prematură, inconsistentă. Reîncepem, ea nu este fiabilă pentru a atinge gîndirea însăși, acolo, la capăt. Dar gîndirea este aici, încurcată de negîndire, încercînd să descurce limba necoaptă a copilăriei.

La prima vedere, deci, nu sesizăm nici o diferență de natură între a filosofa și a preda filosofia. Kant spune: nu învățăm filosofia, învățăm, în cel mai bun caz, doar să filosofăm (*philosophieren*). Fie de unul singur, fie cu mai mulți, ești autodidact, în sensul că trebuie să filosofezi pentru a învăța să filosofezi.

Ajung acum la al doilea punct. Kant face totuși diferența între conceptul școlar (*Schulbegriff*) al filosofiei și conceptul său lumesc (*Weltbegriff*). La școală, a filosofa este acest exercițiu de răbdare care se numește dialectică, la Kant ca și la Aristotel. Dar aruncată în lume, filosofia trebuie să asume, spune Kant, o a doua responsabilitate. Nu numai că ea probează ce înseamnă a gîndi, dar este și măsurată cu un ideal, cu idealul filosofului tip, care este, scrie Kant, „legislatorul rațiunii omenești". Filosofia adusă în lume are ca sarcină raportarea cunoștințelor, a tuturor cunoștințelor, la finalitățile esențiale ale rațiunii omenești. Iată cererea care vine din lume: interesului speculativ (acest travaliu de rezistență despre care am vorbit), i se adaugă un interes practic și popular al rațiunii în filosofia în lume. Și după cum vei afla, așa cum explică și Kant în Dialectica din prima *Critică*, aceste interese sînt contradictorii.

Aparține profesorul de filosofie, astăzi, școlii sau lumii? Modernitatea, Luminile, reflecția kantiană însăși, au pus școala în centrul interesului popular și practic al rațiunii. De două secole încoace, în Franța mai ales, și în alt mod în Germania, miza acestui interes s-a numit formarea cetățeanului în republică. Sarcina filosofică s-a văzut confundată cu cea de emancipare. Emanciparea, pentru Kant, este

în mod clar libertatea lăsată raţiunii de a-şi desfăşura şi împlini scopurile, la adăpost de orice patos. Acesta ar fi legislatorul raţiunii omeneşti.

Există în această perspectivă „modernă" presupoziţia următoare: lumea cere filosofului să legifereze practic şi politic. Nu te învăţ nimic nou spunînd: noi nu ne întrebăm astăzi dacă lumea greşeşte sau are dreptate, adresînd această cerere profesorului de filosofie (care este în lume prin şcoală de două secole), ne întrebăm dacă lumea îi mai adresează încă vreo cerere de acest gen. Vreo cerere, pur şi simplu.

Dacă este adevărat că un curs de filosofie urmează un curs filosofic, dacă este adevărat că a filosofa, singur sau în clasă, se supune unei cereri de întoarcere la copilăria gîndirii, ce se întîmplă dacă gîndirea nu mai are copilărie? Dacă cei care sînt consideraţi copii sau adolescenţi încetează de a fi mediul nesigur al omului, posibilitatea ideilor? Dacă interesele sînt fixate? Profesorii de gradul al doilea în Franţa, după cîte ştiu, pentru filosofie cel puţin, n-au nevoie să fie formaţi în filosofare. Ei sînt deja, adică nu vor fi niciodată, şi e bine aşa. Dar ei nu pot să actualizeze cursul filosofic de care sînt în stare, pentru simplul fapt că elevii nu sînt dispuşi la răbdare, la anamneză, la reîncepere.

Nu văd un remediu pedagogic, la aceasta, care să nu fie mai rău decît răul. A instrui profesorii să fie conviviali, a preconiza seducţia, a prescrie captarea bunăvoinţei copiilor prin avansuri demagogice sau prin diferite trucuri, este mai rău decît răul. Am avut cu toţii în clasele noastre diverşi Alcibiade, care veneau să ne ispitească în această privinţă, şi care trebuiau făcuţi să înţeleagă, mai devreme sau mai tîrziu, aşa cum a făcut Socrate, că se pretau la o înşelătorie vrînd să-şi trocheze seducţia lor contra înţelepciunii noastre, care e nulă. Culmea ar fi să se recomande profesorilor de filosofie să devină nişte Alcibiade pentru elevii lor. Travaliul de anamneză şi elaborarea în act într-o clasă, că e destinsă sau severă, nu datorează nimic racolării.

Dificultatea prezentă ne reamintește de cea pe care o întîlnește Străinul din Eleea în *Sofistul* (217c sq., 246c). E mai bine să argumentezi prin întrebări și răspunsuri, dacă partenerul nu provoacă dificultăți pentru a răspunde și dacă e strunit, *euhènios* (de la *hènia*, zăbală). Dacă nu se întîmplă așa, e mai bine să argumentezi singur. Se poate dialoga cu Prietenii formelor, ei sînt mai bine domesticiți decît „materialiștii", care reduc totul la corp. Cît despre aceștia din urmă, travaliul de anamneză se face *in absentia*, singur și în locul lor. Se închide școala.

Declinul idealurilor moderne, asociat persistenței instituției școlare republicane, care se susținea din ele, are acest efect de a arunca în cursul filosofic spirite care nu încap în el. Rezistența lor pare invincibilă, tocmai pentru că este fără priză. Ele vorbesc idiomul în care i-au instruit și îi instruiește „lumea", iar lumea vorbește: viteză, satisfacție, narcisism, competitivitate, reușită, împlinire. Lumea vorbește sub regula schimbului economic, generalizat la toate aspectele vieții, inclusiv afectele și plăcerile. Acest idiom este cu totul altul decît cel al cursului filosofic, ele sînt incomensurabile. Nu există judecător pentru a tranșa acest diferend. Elevul și profesorul sînt fiecare victima celuilalt.

Între ei nu pot avea curs dialectica sau dialogica, ci doar agonistica.

Trei remarci pentru a încheia:

Mai întîi, din ceea ce precede nu trag concluzia că trebuie să formăm profesori de filosofie pentru război (de cuvinte, se înțelege). Dar îmi amintesc, totuși, că motivul major invocat de Aristotel pentru a studia retorica și dialectica este că cel care are dreptate la școală poate foarte bine să fie învins în *agora*. Or, *agora* este, dacă nu mă înșel, în școală astăzi. Iar Kant își reprezintă filosoful (nu profesorul, recunosc) ca un războinic veghind mereu, care își încrucișează spada cu negustătorii de aparență transcendentală. Trebuie să fim capabili să înfruntăm opinia

masivă, răuvoitoare. Dar trebuie să ne elaborăm propria noastră hotărîre, să încercăm să ştim pentru ce ne batem.

Există, apoi, soluţia platoniciană: a selecţiona spiritele cu care poate să fie continuat cursul filosofic. Soluţia pitagoreică: separaţia între *mathèmatikoi* şi *politikoi*. Asta înseamnă astăzi a rupe cu democratismul în favoarea unei republici a spiritelor. Şi a lăsa altora grija de a administra *dèmos*-ul. Filosofia devine materie opţională, sau este împinsă în învăţămîntul superior, sau este predată doar în anumite şcoli secundare. Totul conduce la o soluţie de acest gen, indiferent de ce am vrea noi. Şi aici trebuie să elaborăm o conduită de gîndire, să măsurăm miza.

În sfîrşit, nu trebuie să neglijăm următorul aspect. Cererea de anamneză, de deconcertare, de elaborare nu a dispărut; ea este, poate, rarefiată, dar este, mai ales, diferită. La „Vincennes", vedem venind ca auditori bărbaţi şi femei care exercită, în viaţa activă, profesiile cele mai diverse. Şi aici este *agora*, dar binevoitoare. Această cerere de filosofie are drept motiv nu atît sufocarea profesiei, cît obscuritatea scopurilor profesionale. Este vorba de profesii calificate, uneori superior calificate, ştiinţifice, juridice, medicale, artistice, jurnalistice. Ridicarea generală a calificării sarcinilor antrenează cu ea un fel de avangardism, întrebări despre esenţa activităţii realizate, o dorinţă de a rescrie instituţia. Filosofia sau filosoful trebuie să-şi desfăşoare cursul în întîmpinarea acestor chestionări sporadice. Este, de exemplu, ceea ce încearcă să facă Colegiul internaţional de filosofie. Gîndirea are, poate, mai multă copilărie disponibilă la treizecişicinci de ani decît la optsprezece şi, mai degrabă, în afara programei de studii decît înăuntrul ei. Nouă sarcină a gîndirii didactice: să-şi caute copilăria oriunde, chiar şi în afara copilăriei.

* Aluzie la lucrarea pe care autorul a publicat-o în 1984, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (N.T.)

Postfață

Copilăria pe înțelesul postmodernilor

Filosofia se întoarce, după multe secole de „maturitate", la copilărie. Filosofia, după ani obositori de confuzii și tulburări de idei, își caută limpezimea în copilărie. „Postmodernul", după abia cîteva decenii de viață, trebuie explicat pe înțelesul copiilor.

Surprins de ecourile – și mai ales de neînțelegerile – pe care *Condiția postmodernă* le-a produs în dezbaterea filosofică a anilor '80 și de amploarea a ceea ce s-a numit și se mai numește „chestiunea postmodernă" *, Jean-François

* Această chestiune, lansată în arhitectură în anii '50, în critica literară în anii '60 devine una filosofică odată cu „Raportul asupra cunoașterii" pe care Jean-François Lyotard îl supratitrează *Condiția postmodernă* și îl publică în 1979. Deși termenul apare la această dată, argumentele sale sînt prevestite de lucrările anterioare, începînd din anii 1973-1974. Odată lansat, el va stîrni aprige dezbateri în filosofia europeană, ba chiar va traversa Atlanticul („La traversée de l'Atlantique" este titlul unui număr tematic al revistei *Critique*, consacrat tocmai dezbaterii dintre filosofii de pe cele două maluri ale oceanului), antrenînd în acest dialog nume precum Jürgen Habermas, Richard Rorty, Gianni Vattimo, Manfred Frank, Jean-Luc Nancy etc.

Iată cîteva din reperele acestor dezbateri, așa cum s-au fixat ele în spațiul editorial francez:

– în 1979, Jean-François Lyotard publică, așadar, *La condition postmoderne*, constatînd, prin termenul de „postmodern", eșecul marilor povestiri de legitimare ale modernității;

Lyotard propune, prin aceste așa-numite scrisori, o întoarcere la copilărie. Dar nuanța peiorativă sau ironică, pe care poate să o sugereze titlul acestui volum, nu este nicidecum marca unei anumite superiorități intelectuale afișate de către un filosof care posedă adevărul într-o chestiune anume, cum este cea a postmodernului. El nu este

– în 1981, Jürgen Habermas scrie „La modernité – un projet inachevé" (*Critique* nr. 413/1981), prin care, plecînd de la aceleași premise ale criticismului kantian ca și Lyotard, afirmă existența unui potențial rațional neexploatat al modernității, valorizabil în comunicare și îl încadrează pe Lyotard între neo-conservatorii critici ai modernității;

– în replică, Lyotard publică „Reponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?" (*Critique,* 1981, text reluat în acest volum), încercînd să risipească o parte din confuziile create în jurul acestui termen, prin lămurirea dimensiunii sale estetice și prin abilitarea diferendului ca formă a dialogului;

– trei ani mai tîrziu, Richard Rorty intră în dezbatere cu eseul „Habermas, Lyotard et la postmodernité" (*Critique,* nr. 442/1984), propunînd un *modus vivendi* prin recuperarea avantajelor celor două teorii, în spiritul pragmatismului contextualist inspirat de Dewey;

– în 1985, aceeași revistă găzduiește dialogul dintre Jean-François Lyotard („Histoire universelle et différences culturelles", text reluat în acest volum ca „Misivă despre istoria universală") și Richard Rorty („Le cosmopolitisme sans emancipation. En reponse à Jean-François Lyotard"), urmat de o discuție între cei doi filosofi (*Critique,* nr. 456/1985). La întrebările puse de Lyotard, vizînd „continuitatea", „subiectul" și „legitimitatea" unei istorii universale, Rorty răspunde cu optimism, oferind soluții adecvate pragmatismului său liberal;

– în 1988, Jürgen Habermas răspunde textului lui Rorty din 1983, în eseul „Questions et contre-questions" (*Critique,* nr. 493-494/1988), acuzîndu-l de obiectivism din cauza invocării de către filosoful american a argumentelor „contextuale" în locul celor „universal valabile" și reluînd teza neîmplinirii raționale a modernității.

În toți acești ani, o serie de volume ale acestor autori și ale altora au tratat și trasat, în cele mai diverse maniere, „chestiunea post-modernă". Este suficient să amintim aici: Jürgen Habermas, *Philosophische Diskurs der Modernität,* Jean-François Lyotard, *Le Differend,* Richard Rorty, *Essais on Heidegger and others,* Jean-Luc Nancy, *L'oubli de la philosophie,* Manfred Frank, *Was ist Neo-structuralismus?,* Gianni Vattimo, *La fine della modernita. Nichilismo e ermeneutica nella cultura postmoderna* etc.

nici adultul serios ce ar explica unor copii, care ar fi, inevitabil, cititorii acestui volum, ce mai e și cu postmodernul acesta. De altfel, destinatarii acestor scrisori erau, în momentul adresării lor, niște copii, fii ai unor filosofi, prieteni ai autorului.

Care este însă copilăria pe care ne invită filosoful francez să o re-descoperim împreună? Este evident că nu e vorba despre copilărie ca timp al inocenței (anihilată de maturizare) ori ca vîrstă de aur a omenirii (pierdută prin contractul social), ci despre un alt înțeles al copilăriei. Anticipînd, putem spune că sensul exploatat aici este cel al monstruozității. Iar acest termen nu are nimic monstruos în el, dacă cercetăm puțin semnificația acestui termen care nu este în primul rînd cea de malformație, ci de absență de formă. Copilul nu este monstruos pentru că s-ar fi născut mal-format (ceea ce ar trimite la o anumită nepotrivire, la o rea-tocmire a creației), ci pentru că nu are (încă) nici o formă. Copilul nu este, monstruos fiind, un anti-om, însă nu este, pentru aceea, nici om. El este momentul lipsei de determinații, al indiferentului care trebuie adus la diferența specifică a umanului. Mai mult, copilăria este pre(-)matură, inconsistentă și insuficientă sieși. Ea nu își poate purta singură de grijă, așa cum poate s-o facă o pisică, de exemplu, după cîteva ore de la naștere.

Gîndirea care descrie modalitățile acestei aduceri la formă umană poartă numele de umanism, iar formarea propriu-zisă (căreia epoca modernă i-a împrumutat numele german de *Bildung*) este ceea ce se cheamă educație. Condiția omului este tocmai aceea de „*a se elibera de obscura sălbăticie a copilăriei sale, împlinind promisiunea acesteia*", ne spune Lyotard într-un volum din 1988, consacrat tocmai *Inumanului*. De ce o asemenea reflecție asupra copilăriei, într-un context care ar trebui să angajeze idei mult mai „mature" și înăuntrul unei dezbateri intelectuale (cea asupra postmodernului) care a animat publicistica unui întreg deceniu? Trebuie spus că ea nu are

nimic întîmplător şi că nu este capriciul unei gîndiri aflate în criză de inspiraţie. Dimpotrivă, ea se află în centrul „chestiunii postmoderne", şi lămurirea ei poate să ne dea deja, dacă nu un răspuns, cel puţin o direcţie de urmat în spaţiul acestei interogaţii.

Acuzat adesea de „antiumanism", de „neoconservatorism", de „cinism" etc., Jean-François Lyotard – în spiritul unei gîndiri critice asupra modernităţii – re-pune (şi vom vedea că acest „re-" se află, şi el, în miezul dezbaterii postmoderne) în discuţie termenul de „umanism". Este bine ştiut că modernitatea se revendică de la această valoare supremă, iar critica acestei epoci şi a valorilor sale atrage imediat bănuiala de gîndire „antiumanistă". Mai mult, a îndrăzni să pui astfel de întrebări: „ce este valoarea?", „ce este omul?" înseamnă a cocheta cu nihilismul, căci ele deschid calea către: „totul este permis", „totul este posibil", „nimic nu are valoare". Am văzut prea bine ce s-a întîmplat cu cei care au îndrăznit să o facă: Nietzsche a căzut în capcana mitologiei fasciste, Heidegger a ajuns într-o vecinătate periculoasă cu nazismul...

Rămîne însă o bănuială dublă: *„şi dacă, pe de o parte, oamenii, în sensul umanismului, ar fi pe cale, ar fi constrînşi, să devină inumani? Şi dacă, pe de altă parte, «propriul» omului ar fi tocmai faptul că este locuit de inuman?"* (*L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris,1988, p.10). Dublă bănuială, ce conduce la două feluri de inuman: inumanitatea unui sistem în curs de consolidare şi care este sistemul actual al dezvoltării tehnice; apoi, inumanitatea pe care o purtăm esenţialmente cu noi, în noi, şi care este cea a copilăriei ce trebuie permanent „depăşită". Cele două se află însă într-un secret raport de opoziţie: dacă sistemul dezvoltării este inuman înseamnă că el distruge tocmai ceea ce era, într-un moment originar, uman în om, adică tocmai copilăria sa, sîmburele inocent al unei umanităţi esenţiale; dacă, dimpotrivă, datul originar este inuman, atunci dobîndirea unei a „doua" naturi este procesul pro-

priu-zis al umanizării, prin educație, limbaj și viață în comun.

„Morala" acestor povestiri ori chiar metapovestiri, cum le spune același Lyotard, este că acuzația de „anti-umanism" este ea însăși purtătoarea unei anumite valorizări, că ea este efectul unei anumite opțiuni, ignorînd-o ori discreditînd-o pe cealaltă. Umaniștii pot fi nostalgici (regretînd epoca de aur a copilăriei omenirii) ori optimist-vizionari (propovăduind împlinirea viitoare a umanității din om); umanismul poate să fie o teorie a trecutului de aur ori o teorie a viitorului de aur. Ceea ce lipsește însă, în mod radical, din această dublă orientare este tocmai prezentul, căci împotriva lui se ridică toți umaniștii, acuzîndu-l fie de decădere, fie de neîmplinire.

Așadar, motivul copilăriei nu intervine întîmplător aici: el repune în cauză tocmai condamnarea prezentului de către metapovestirile modernității și constată, o dată în plus prin aceste scrisori, eșecul lor.

Postmodernitatea ar fi atunci nu atît o epocă precis determinabilă temporal, cît starea unei asemenea re-veniri la prezent, prin re-cuperarea unei copilării eliberate de povara „umanității" sau a „inumanității" sale. Copilăria nu mai este atunci purtătoare ori dătătoare de sens pentru ideologiile umaniste, ci marcă a repetiției, a eternei reîntoarceri la Același, nu ca identic, ci ca de fiecare dată Altul.

De aceea, Lyotard însuși, convins (trebuie spus că la această „convingere" au contribuit din plin și partenerii săi de dialog, vreme de un deceniu), convins, așadar, că prefixul „post", atașat unui termen deja ambiguu, a provocat mai multe neînțelegeri decît clarificări în „chestiunea postmodernă", va prefera tot mai des formule în „re-", prefix al repetiției și întoarcerii, ori chiar în „ana-", de la analiză sau anamneză. El va merge pînă la a înlocui „postmodernitatea" cu „modernitatea re-scrisă". Dar această „re-scriere a modernității" nu înseamnă nicidecum o întoarcere la un început încărcat de sens, ca și cum undeva, pe

drumul istoriei moderne, am fi cotit-o greşit, şi acum ar trebui să revenim pe drumul cel bun, ori ca şi cum tot ceea ce s-ar fi întîmplat de la această cotire greşită ar fi lipsit de greutate în economia sensului actual. Ea trebuie gîndită mai degrabă în termenii „perlaborării" *(Durcharbeitung)* freudiene, distinctă, în vocabularul psihanalitic, de simpla repetiţie şi de rememorare. *Repetiţia* este posibilă graţie unui „dispozitiv" care permite împlinirea dorinţei conform unui schematism relativ stabil; postmodernul nu trebuie gîndit ca repetare a dispozitivului modern în vederea împlinirii dorinţei sale de sens. De altfel, sensul modernului, din acest punct de vedere, este tocmai dorinţa sa de sens, care îi garantează dinamica, la fel cum la Freud există o dorinţă de nesatisfăcut, care este tocmai dorinţa de a avea dorinţe, care asigură dinamica inconştientului.

Cît priveşte *rememorarea,* rescrierea modernităţii nu se reduce la un travaliu de aducere-aminte. Căci a-şi aminti înseamnă a fixa raportul cu trecutul într-un raport precis şi clar orientat, ori a-i da sens prin dorinţa unei asemenea fixări. A-şi aminti mai înseamnă a încerca decantarea unui eveniment (ca eveniment originar *şi* original) de impurităţile afective care s-au depus pe el *de atunci* pînă azi. Efortul reamintirii este şi teama de uitare, ca şi cum posesia amintirii ar fi nesigură. Raportul postmodern cu modernitatea nu este unul de rememorare, ca şi cum modernitatea ar fi un eveniment ce riscă să cadă în uitare, ca şi cum prezentul nu ar avea sens decît păstrînd cu disperare amintirea trecutului ori a începutului.

Postmodernitatea ar urma atunci să fie înţeleasă nu ca depăşire a modernităţii, nu ca sfîrşit ori renegare a ei, ci ca „perlaborare" a acesteia, adică *„travaliu angajat să gîndească ceea* ce, *din eveniment sau din sensul evenimentului, ne rămîne în mod constitutiv ascuns, nu numai prin prejudecata trecută, ci şi prin aceste dimensiuni ale viitorului care sînt pro-iectul, pro-gramul, pro-spectiva..." (L'Inhumain,* p. 35). În psihanaliză, „perlaborarea are în vedere rezis-

tențele", ea „permite trecerea de la refuz sau de la acceptarea pur intelectuală la o convingere bazată pe experiența trăită a pulsiunilor refulate care hrănesc rezistența" (Jean Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei,* Humanitas, 1994, p. 277). În filosofie, ea desemnează, după Lyotard, aceeași interpretare a rezistențelor modernității, o atitudine nici de pasivitate, nici de activitate, ci de *pasibilitate,* adică de expunere la evenimentele ce vin, fără a prejudeca de originea sau de finalitatea lor, doar păstrînd o „atenție egal flotantă" față de ele (asemeni psihanalistului față de fragmentele de discurs ale pacientului).

Post-modernul este postmodern numai întrucît este și pre-modern, adică situare deschisă și egală către trecut și viitor, într-o neîmplinire destinală a interpretării prezentului.

Ce are atunci de-a face copilăria cu postmodernul? Se pare că acesta din urmă este tocmai „pasibilitatea" copilăriei, adică putința de a se deschide către eveniment fără a-l anihila într-un sens definitiv, de a o păstra în „monstruozitatea" sa ireductibilă. A fi pasibil de sens nu înseamnă a fabrica sens și nici a-l aștepta ca pe o fatalitate, ci a fi susceptibil de receptarea lui, de șocul venirii lui, de evenimentul său.

Scrisorile lui Lyotard sînt îndemnuri la a regăsi copilăria nesfîrșită a gîndirii, mai ales într-o lume ca a „noastră", condamnată, la un moment dat, la o „maturitate" infinită.

Ciprian Mihali

Bibliografie

La Phenomenologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1954 (trad. în limba română de Horia Gănescu, sub titlul *Fenomenologia,* București, Ed. Humanitas, 1997).

Discours, figure, Paris, Klinksieck, 1971.

Dérive à partir de Marx et Freud, Paris, Union générale d'éditions, 1973.

Des dispositifs pulsionnels, Paris, Union générale d'éditions, 1973 (ediția a II-a revăzută și cu o nouă prefață, Paris, Christian Bourgois, 1980).

Economie libidinale, Paris, Minuit, 1974.

Sur cinq peintures de René Guiffrey, Paris, Galerie Stevenson et Palluel, 1975.

Instructions païennes, Paris, Galilée, 1977.

Récits tremblants (avec Jacques Monory), Paris, Galilée, 1977.

Rudiments païennes: Genre dissertatif, Paris, Union générale d'éditions, 1977.

Les Transformateurs Duchamp, Paris, Galilée, 1977.

Le Mur du Pacifique, Paris, Galilée,1977.

Au juste: conversations (avec Jean-Loup Thébaud), Paris, Christian Bourgois, 1979.

La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris, Minuit, 1979 (traducere în limba română de Ciprian Mihali sub titlul: *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii,* București, Ed. Babel, 1993).

LITERE

Sur la constitution du temps par la couleur dans les oeuvres récentes d'Albert Ayme, Paris, La Traversière, 1980.

La Partie de peinture (avec Henri Maccheroni), Cannes, Maryse Candela, 1980.

Monory: Ciels: Nébuleuse et galaxies; Les confins d'un dandysme, Paris, Galerie Maeght, 1981.

Monogrammes/Loin du doux, Paris, Galerie le Dessin, 1982.

Le Différend, Paris, Minuit, 1983.

L' Assassinat de l'expérience par la peinture, Monory, Paris, Le Castor astral, 1984.

L'histoire de Ruth (avec Ruth Francken), Paris, Le Castor astral, 1984.

Tombeau de l'intellectuel et autres papiers, Paris, Galilée, 1984. (Ed. avec Annie Cazenave).

L' art des confins: mélanges offerts à Maurice de Gandillac, Paris, PUF, 1985. (éd.).

Les Immatériaux: Epreuves d'écriture, Paris, Centre Georges Pompidou, 1985.

Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982-1985, Paris, Galilée, 1986.

L' Enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire, Paris, Galilée, 1986.

Que peindre Adami, Arakawa, Buren. La vue, le texte, 3, Paris, Editions de la Différence, 1987, 2 vol.

Heidegger et „les juifs", Paris, Galilée, 1988.

L' Inhumain: causeries sur le temps, Galilée, 1988.

Peregrinations: Law, Form, Event, New York, Columbia University Press, 1988. Traducere în limba franceză, de Jean-François Lyotard, *Pérégrinations: loi, forme, evenement,* Paris, Galilée, 1989.

La Guerre des Algériens: Ecrits 1956-1963, Paris, Galilée, 1989. *Leçons sur l'Analytique du sublime: Kant, Critique de la faculté de juger, #23-29,* Paris, Galilée, 1991.

Lectures d'enfance, Paris, Galilée, 1991.

La Face des choses, Le Havre, Catalogue Laponge, 1991.

Sans Appel. Le geste d'Appel en quête d'un commentaire, Paris, Galilée, 1992. *Sam Francis: Lessons of Darkness: „Like the paintings of a blind man" (Sam Francis),* Los Angeles, Lapis Press, 1993.

Toward the Postmodern. Edited by Robert Harvey and Mark S. Roberts. Philosophy and Literary Theory, New Jersey, Humanities Press International, 1993.

Un Trait d'union, Sainte-Foy, Quebec, Le Griffon d'argile, 1993. Reluat ca: *Un Trait d'union. Suivi de „Un Trait ce n'est pas tout – Eberhard Gruber et Lettre de Jean-François Lyotard",* Grenoble, PUG, 1994.

Moralités postmodernes, Paris, Galilée, 1993.

Signé Malraux: biographie, Paris, Grasset, 1996.

Lucrarea de față, *Postmodernul pe înțelesul copiilor,* a mai fost tradusă, începînd din 1987:

– în limba spaniolă: *La postmodernidad explicada a los niños* (Enrique Lynch), Hombre y sociedad, Serie Mediaciones, 22, Barcelona, Gedisa, 1987.

– în limba germană: *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren* 1982-1985 (Dorothea Schmidt und Christine Pries), Viena, Passagen, 1987.

– în limba italiană: *Postmoderno spiegato ai bambini* (A. Serra), Milan, Feltrinelli, 1987.

– în limba engleză: *The Postmoderne Explained: Correspondence,* 1982-1985 (Don Barry...et al.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.

De asemenea, mai există traduceri în limbile: daneză, olandeză, japoneză și portugheză.

Sumar

Avertisment / 5

Răspuns la întrebarea: Ce este postmodernul / 7
O cerere / 7
Realismul / 10
Sublimul și avangarda / 15
Postmodernul / 19
Apostilă la povestiri / 23
Misivă despre istoria universală / 27
Memorandum despre legitimitate / 40
Depeșă cu privire la confuzia rațiunilor / 60
Post-scriptum la teroare și la sublim / 65
Notă despre sensurile lui „post" / 71
Bilet pentru un nou decor / 76
Glosă despre rezistență / 80
Adresă cu privire la cursul filosofic / 90
Postfață. Copilăria pe înțelesul postmodernilor / 98
Bibliografie/105

Culegere și tehnoredactare computerizată
„Biblioteca Apostrof"
Tipar și legătorie: Imprimeria „Ardealul" Cluj
Comanda nr. 70243/1997

Un artist, un scriitor postmodern este în situaţia unui filosof: textul pe care îl scrie, opera pe care o împlineşte nu sînt guvernate, în principiu, de reguli deja stabilite şi nu pot fi judecate cu ajutorul unei judecăţi determinante, prin aplicarea la acest text, la această operă, a unor categorii cunoscute. Artistul şi scriitorul lucrează deci fără reguli şi pentru a stabili regulile a ceea ce *va fi fost făcut.*

Jean-François Lyotard

Lei 14.700
TL 300
Total 15.000

ISBN 973-9279-03-1